Nietzsche
Pas à Pas

Martin Steffens

ellipses

ISBN 978-2-7298-4009-9

© Ellipses Édition Marketing S.A., 2008
32, rue Bargue 75740 Paris cedex 15

DANGER LE PHOTOCOPILLAGE TUE LE LIVRE

Le Code de la propriété intellectuelle n'autorisant, aux termes de l'article L122-5.2° et 3° a), d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective », et d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause est illicite » (art. L122-4).
Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit constituerait une contrefaçon sanctionnée par les articles L.335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

www.editions-ellipses.fr

Avant-propos

« Il m'arrive de sauter des marches en montant
— et aucune marche ne me le pardonne[1]. »

Cette sentence pourrait valoir comme un avertissement de Nietzsche à son lecteur. Car la philosophie de Nietzsche est délibérément retorse, rebelle à nos raccourcis, jalouse de notre attention et de notre patience. Elle a été conçue comme une *mise à l'épreuve* : l'ascension vers la vérité doit coûter à celui qui l'entreprend, elle doit être l'abrupt escalier où trébucher afin que s'usent nos vieilles habitudes de pensée et que s'éprouve notre endurance.

C'est dire si la tâche d'introduire à la philosophie de Nietzsche n'est pas aisée : si la difficulté de l'épreuve en fait la valeur, quelle aide donner qui ne soit pas une facilité ? Quel soutien qui ne fasse sauter une marche ?

Le seul moyen est de proposer au lecteur soucieux de comprendre Nietzsche un parcours dans son œuvre qui ne se refuse jamais à ce qu'une telle œuvre peut avoir de gênant, de révoltant, d'impossible. Notre parti pris a été de rendre la pensée de Nietzsche à son statut d'épreuve.

1. *Ainsi parlait Zarathoustra*, I, « De l'arbre en montagne », p. 55, traduction modifiée. Les textes de Nietzsche sont cités d'après l'édition de référence établie par Giorgio Colli et Mazzino Montinari et publiée en France par Gallimard sous le titre *Œuvres philosophiques complètes*. Nous indiquons quand nous modifions la traduction ou quand nous utilisons celle d'un autre traducteur.

Or cela ne se peut sans mesurer d'abord la distance qui sépare sa philosophie de toutes les autres. Et cette distance est telle qu'une première question ne peut manquer de se poser : Nietzsche est-il vraiment un philosophe ?

La première partie de ce livre se veut être la réponse à cette question. Elle prendra soin de montrer que le parcours qui, des œuvres de jeunesse, mène Nietzsche à son œuvre de maturité, trace un itinéraire original, unique, et cependant véritablement philosophique. Ceci étant posé, nous tenterons de gravir chacune des marches qui, de la théorie nietzschéenne du sens jusqu'à son éthique du consentement tragique, mèneront aux vérités que Nietzsche réservait aux plus endurants d'entre nous.

PREMIÈRE PARTIE

Nietzsche et la philosophie

1 Les mauvaises pensées de Nietzsche

La critique du concept

Friedrich Nietzsche (1844-1900) est-il un philosophe ? Nietzsche a la critique féroce. Sa plume acérée n'épargne *aucun* de ses prédécesseurs. Nietzsche, selon son expression, pratique la « philosophie à coups de marteau[1] » et il n'y a pas un seul grand penseur que ses coups laissent indemne. Mais il n'y a pas ici de quoi refuser à Nietzsche le titre de philosophe : plus d'un philosophe a balayé l'histoire de la philosophie comme étant l'histoire d'une erreur qu'il venait enfin corriger. La polémique est constitutive de la philosophie elle-même, née du combat mené par Socrate et Platon contre les sophistes d'Athènes[2]. Plus gênant est en revanche le fait que Nietzsche s'attaque non pas tant aux philosophes qui l'ont précédé qu'à la philosophie elle-même. Nietzsche formule notamment une critique radicale de ce qu'on nomme en philosophie *le concept*. Or n'est-ce pas là s'exclure soi-même de la philosophie ?

1. C'est là le sous-titre du *Crépuscule des idoles*.
2. Pour prendre la mesure de cette méchanceté proprement philosophique, il faut lire le détonnant *Gorgias*, dialogue de Platon dans lequel Socrate et Calliclès ne se disent pas que des gentillesses (cf. notamment 481c-497b).

Le concept ou l'essence des choses

On peut classer les différentes activités humaines en fonction des outils dont elles se servent. L'outil du philosophe, c'est le concept. Tout philosophe est en effet l'héritier de Platon. Or l'enjeu de la démarche platonicienne est d'offrir à l'intelligence humaine des objets de pensée (ce que nous appellerons les concepts) qui aient une nécessité interne telle, qu'aucun entendement, même le plus corrompu, ne puisse trouver à y redire. La rencontre de Platon avec la mathématique pythagoricienne fut pour lui une révélation : « le concept de cercle est l'ensemble des points équidistants d'un point donné », cette définition emporte l'adhésion de tout être pensant, quoi qu'il en soit de ses passions, de ses humeurs ou de ses convictions. Le concept mathématique, de par la rigueur de sa définition, oppose à l'esprit humain une résistance inflexible : il s'impose à l'homme, en dépit de son indéracinable mauvaise foi.

Le pari de Platon était donc celui-là : trouver, pour chacune des réalités qui font la vie de l'homme (la justice, l'amour, le courage…), des définitions ayant un degré de nécessité interne tel qu'elles s'imposeraient d'elles-mêmes à l'esprit humain, pour peu seulement qu'il y soit attentif. Donner aux choses qui peuplent notre quotidien la clarté qu'ont les concepts mathématiques, voilà qui, pour Platon, serait d'un grand secours pour l'homme.

Car la confusion des affaires humaines vient de ce que, ne disposant pas de concepts précis pour nommer les choses, l'homme vit dans un monde mou, malléable à souhait, livré aux caprices des uns et à la manipulation des autres. Les spécialistes en communication de la cité athénienne, qu'on appelait les sophistes, avaient tout loisir de manipuler les hommes en manipulant les mots. Contre cela, Platon a tenté, pour chaque chose, d'en construire le concept, autrement dit : de déterminer quelle est son *essence*. L'essence d'une chose, c'est l'ensemble des caractères qui lui appartiennent de façon nécessaire, qui ne peuvent pas ne pas lui appartenir.

Par exemple, l'essence d'un marteau est son utilité (son « outilité » pourrions-nous dire), c'est-à-dire sa fonction de percussion. Qu'il soit maillet ou marteau-piqueur, la pièce d'un piano ou l'instrument du juge pour imposer le silence, l'outil de l'accordeur ou celui du commissaire-priseur, le marteau est *en son essence* outil de percussion. Un marteau qui ne présenterait pas ce caractère ne serait tout simplement pas un marteau. En revanche, que le marteau soit bleu ou rouge, cela est, nous dit Platon, *accidentel*, l'accident désignant ce qui appartient à une chose de façon contingente[1].

La détermination de l'essence d'une chose, c'est-à-dire la construction de son concept, nous permet de distinguer cette chose de ce qu'elle n'est pas. Ainsi définir le bonheur comme étant nécessairement, selon son essence, un sentiment de plénitude durable, nous permet de le distinguer du plaisir, qui est certes une sensation de plénitude produite par la satisfaction d'un manque mais qui, au contraire du bonheur, ne s'inscrit pas dans la durée. Aussi comprend-on qu'il y a des « plaisirs tristes ».

Cet exercice de la détermination de l'essence d'une chose, sous son apparente banalité, peut se révéler d'une grande valeur. Il en va de l'analyse conceptuelle comme de l'analyse d'un aliment : en décomposant une idée en ses éléments les plus simples, en distinguant, parmi ces éléments, ceux qui relèvent de l'essence d'une chose et ceux qui lui appartiennent de façon accidentelle, le philosophe acquiert le recul critique à la faveur duquel il cesse « d'avaler n'importe quoi[2] ».

Prenons par exemple cette phrase anodine, répétée à l'envi sur nos chaînes de télévision et de radio : « Le moral des Français se dégrade, la consommation des ménages a diminué ». A quoi Platon aurait réagi en demandant : « Qu'est-ce que le bonheur ? Qu'est-ce qui fait l'essence du bonheur ? », c'est-à-dire, pour ce qui nous concerne : « Est-il certain que la consommation appartienne à l'essence du bonheur ? Doit-on inclure la consommation dans le concept du bonheur de la même façon qu'on doit inclure dans le concept de droite d'être le chemin le plus court entre deux

1. Est contingent ce qui peut ne pas être. « Contingent » s'oppose à « nécessaire » qui désigne ce qui *ne* peut *pas* ne pas être.
2. Cf. Platon, *Protagoras*, 312c-314b.

points ? » S'il nous est arrivé un jour de consommer d'autant plus que nous étions plus malheureux, alors la consommation appartient au bonheur de façon accidentelle et non pas essentielle. Elle en est un élément contingent et non pas nécessaire. La phrase « Le moral des Français se dégrade, la consommation par ménage a diminué » est donc idéologiquement orientée.

Chaque dialogue platonicien est la saisie dynamique, gagnée sur les passions des interlocuteurs, de l'essence d'une chose. Sitôt nommée avec précision, sitôt pensée selon son concept, la chose est arrachée des mains habiles de ceux qui la configuraient selon leur intérêt propre. La chose est alors rendue à l'ordre des choses. C'est pourquoi le philosophe, selon Platon, a pour modèle le bon boucher, lequel découpe l'objet de son travail non pas au hasard, distribuant selon son humeur ses coups de hachoir, mais en prenant soin de respecter ses articulations[1]. De la même façon, philosopher consiste à conquérir, sur la confusion de notre esprit, la conception claire d'une chose : c'est donc découper la réalité selon ses articulations. C'est distinguer le plaisir du bonheur, on l'a vu, mais aussi, par exemple, le pardon de l'excuse[2], le besoin du désir[3], l'artiste de l'artisan[4],

1. *Phèdre*, 265d-266a.
2. On *demande* pardon et on *présente* ses excuses. Car l'excuse a pour but de mettre celui qui les présente hors de cause (*ex-causa*, en latin, qui a donné « excuse ») : si l'excuse est « bonne » (si l'offenseur est réellement « hors de cause »), l'offensé doit l'accepter. Le pardon, quant à lui, n'est pas présenté mais demandé : l'individu assume la responsabilité de l'offense commise et laisse donc l'offensé libre de lui garder rancœur ou non. Grâce à cette distinction, on comprend en quoi il peut être lâche de présenter ses excuses là où il aurait fallu avoir le courage de demander pardon.
3. Le besoin est la tendance d'un sujet vers un objet nécessaire. Le désir est la tendance du sujet vers un objet superflu. J'ai besoin de m'acheter un pull pour cet hiver mais je désire celui-là plutôt que celui-ci. Parce que le désir n'est pas lié à son objet de façon nécessaire, il est source d'hésitations, de passions, de frustrations. Cette distinction conceptuelle est riche de sagesse : l'idéal, selon le philosophe antique Épicure, est d'apprendre à n'avoir plus que des besoins, pour se satisfaire du nécessaire seulement.
4. Cf. Alain, *Système des beaux-arts*, livre I, chap. VII.

la punition de la vengeance[1], le mal du mauvais[2], la liberté de l'indépendance[3], etc. Chacune des découpes obtenues, si elle est nette et précise, si elle ne fait pas violence à la réalité, est un concept dont usera le philosophe pour guérir nos esprits de leur confusion et sauver la réalité de la manipulation que lui font subir les plus habiles experts en communication.

La violence cachée du concept

Or Nietzsche ne se reconnaît pas du tout dans cette entreprise pourtant proprement philosophique. Car pour lui le concept est en lui-même une violence faite à la réalité qu'il découpe. Violence que raconte l'étymologie allemande du mot « concept » : *der Begriff* vient de *begreifen* qui veut dire (comme *concipio* en latin, qui a donné « concept » en français) « saisir », avec cette idée, que le latin passe sagement sous silence, de « prendre entre ses griffes » (*Be-griff*). Conceptualiser, ce n'est pas, comme le croit Platon, refléter innocemment la réalité en la découpant selon ses articulations ; conceptualiser, c'est au contraire, nous dira Nietzsche, faire violence à la réalité, la configurer selon nos besoins et nos appétits. Car conceptualiser, c'est d'abord donner aux choses un ordre qu'elles n'ont pas en elles-mêmes — un ordre « humain, trop humain[4] », reflétant moins la réalité que la volonté humaine d'ordonner toute chose à soi.

Autrement dit, il n'y a pas, selon Nietzsche, d'« ordre des choses ». « L'ordre des choses » est une invention du philosophe, c'est son genre de manipulation propre, sa façon à lui d'être sophiste. Contrairement à ce que pense Platon, il n'y a donc pas d'un côté le sophiste qui manipule les mots pour manipuler les hommes et de l'autre le philosophe qui parle avec justesse pour rendre justice à la réalité et

1. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Propédeutique philosophique*, premier cours, § 21.
2. Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique*, Ire partie, livre I, chap. II.
3. Jean-Jacques Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, huitième lettre.
4. Pour reprendre une expression chère à Nietzsche.

points ? » S'il nous est arrivé un jour de consommer d'autant plus que nous étions plus malheureux, alors la consommation appartient au bonheur de façon accidentelle et non pas essentielle. Elle en est un élément contingent et non pas nécessaire. La phrase « Le moral des Français se dégrade, la consommation par ménage a diminué » est donc idéologiquement orientée.

Chaque dialogue platonicien est la saisie dynamique, gagnée sur les passions des interlocuteurs, de l'essence d'une chose. Sitôt nommée avec précision, sitôt pensée selon son concept, la chose est arrachée des mains habiles de ceux qui la configuraient selon leur intérêt propre. La chose est alors rendue à l'ordre des choses. C'est pourquoi le philosophe, selon Platon, a pour modèle le bon boucher, lequel découpe l'objet de son travail non pas au hasard, distribuant selon son humeur ses coups de hachoir, mais en prenant soin de respecter ses articulations[1]. De la même façon, philosopher consiste à conquérir, sur la confusion de notre esprit, la conception claire d'une chose : c'est donc découper la réalité selon ses articulations. C'est distinguer le plaisir du bonheur, on l'a vu, mais aussi, par exemple, le pardon de l'excuse[2], le besoin du désir[3], l'artiste de l'artisan[4],

1. *Phèdre*, 265d-266a.
2. On *demande* pardon et on *présente* ses excuses. Car l'excuse a pour but de mettre celui qui les présente hors de cause (*ex-causa*, en latin, qui a donné « excuse ») : si l'excuse est « bonne » (si l'offenseur est réellement « hors de cause »), l'offensé doit l'accepter. Le pardon, quant à lui, n'est pas présenté mais demandé : l'individu assume la responsabilité de l'offense commise et laisse donc l'offensé libre de lui garder rancœur ou non. Grâce à cette distinction, on comprend en quoi il peut être lâche de présenter ses excuses là où il aurait fallu avoir le courage de demander pardon.
3. Le besoin est la tendance d'un sujet vers un objet nécessaire. Le désir est la tendance du sujet vers un objet superflu. J'ai besoin de m'acheter un pull pour cet hiver mais je désire celui-là plutôt que celui-ci. Parce que le désir n'est pas lié à son objet de façon nécessaire, il est source d'hésitations, de passions, de frustrations. Cette distinction conceptuelle est riche de sagesse : l'idéal, selon le philosophe antique Épicure, est d'apprendre à n'avoir plus que des besoins, pour se satisfaire du nécessaire seulement.
4. Cf. Alain, *Système des beaux-arts*, livre I, chap. VII.

la punition de la vengeance[1], le mal du mauvais[2], la liberté de l'indépendance[3], etc. Chacune des découpes obtenues, si elle est nette et précise, si elle ne fait pas violence à la réalité, est un concept dont usera le philosophe pour guérir nos esprits de leur confusion et sauver la réalité de la manipulation que lui font subir les plus habiles experts en communication.

La violence cachée du concept

Or Nietzsche ne se reconnaît pas du tout dans cette entreprise pourtant proprement philosophique. Car pour lui le concept est en lui-même une violence faite à la réalité qu'il découpe. Violence que raconte l'étymologie allemande du mot « concept » : *der Begriff* vient de *begreifen* qui veut dire (comme *concipio* en latin, qui a donné « concept » en français) « saisir », avec cette idée, que le latin passe sagement sous silence, de « prendre entre ses griffes » (*Be-griff*). Conceptualiser, ce n'est pas, comme le croit Platon, refléter innocemment la réalité en la découpant selon ses articulations ; conceptualiser, c'est au contraire, nous dira Nietzsche, faire violence à la réalité, la configurer selon nos besoins et nos appétits. Car conceptualiser, c'est d'abord donner aux choses un ordre qu'elles n'ont pas en elles-mêmes — un ordre « humain, trop humain[4] », reflétant moins la réalité que la volonté humaine d'ordonner toute chose à soi.

Autrement dit, il n'y a pas, selon Nietzsche, d'« ordre des choses ». « L'ordre des choses » est une invention du philosophe, c'est son genre de manipulation propre, sa façon à lui d'être sophiste. Contrairement à ce que pense Platon, il n'y a donc pas d'un côté le sophiste qui manipule les mots pour manipuler les hommes et de l'autre le philosophe qui parle avec justesse pour rendre justice à la réalité et

1. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Propédeutique philosophique*, premier cours, § 21.
2. Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique*, Ire partie, livre I, chap. II.
3. Jean-Jacques Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, huitième lettre.
4. Pour reprendre une expression chère à Nietzsche.

ouvrir l'homme à la connaissance. Car l'hommage n'est pas rendu à la réalité quand, pour la rendre moins étrangère à l'homme, on injecte en elle un ordre que, en elle-même, elle n'a pas. Or, selon Nietzsche, c'est précisément ce que fait le philosophe. Ce qui est simplement un autre genre de violence qu'on fait subir à la vérité, une violence qui, contrairement à la manipulation sophistique, s'ignore elle-même et veut se faire passer pour un hommage. Nietzsche écrit en effet : « [La philosophie] crée toujours le monde à son image, elle ne peut pas faire autrement ; la philosophie est cet instinct tyrannique lui-même, la volonté de puissance sous sa forme la plus spirituelle, l'ambition de "créer le monde"[1] ».

Là donc où Platon invite à saisir une réalité qui se tient disponible en son ordre, Nietzsche prévient : il n'y a d'ordre que créé, qu'insufflé de force dans les choses. Le monde ne se laisse pas découper selon les articulations que l'homme projette sur lui. Le concept n'est l'outil que d'une *simplification* de la réalité car la réalité est, en elle-même, chaotique, perpétuellement en devenir, infiniment complexe et donc, au final, retorse à l'intelligence de l'homme. Si seulement le philosophe prenait conscience du travail de falsification de la réalité qu'il opère ! Il comprendrait alors que ce monde simplifié, conceptualisable, est sa *création* et non pas la réalité. Il prendrait par là conscience de son propre *pouvoir de création*. Mais, hypnotisé par son combat contre la violence du sophiste, le philosophe ignore la sienne propre et se défend de ce qui, pourtant, fait de lui un être intéressant, à savoir : sa capacité de créer, son aptitude à légiférer, c'est-à-dire à ordonner le monde selon sa propre perspective.

Parce qu'il méconnaît sa propre violence, le philosophe oublie donc d'être artiste, législateur, créateur, arbitraire, sophiste. Il oublie que l'ordre qu'il croit voir dans l'univers n'est que celui qu'il y introduit. C'est pourquoi il ne prend jamais entre ses griffes ramollies par tant de précaution que de petites réalités, « des oiseaux las de voler[2] ».

1. *Par-delà bien et mal*, § 9, p. 27-28.
2. Pour reprendre l'expression qu'on trouve dans le dernier aphorisme de *Par-delà bien et mal* (§ 296, p. 209).

Et selon Nietzsche, la philosophie n'a jamais été rien d'autre qu'un cimetière : « Tout ce que les philosophes ont manié depuis des millénaires, ce n'était que des idées-momies ; rien de réel n'est sorti vivant de leurs mains. Ils tuent, ces Messieurs les idolâtres des notions abstraites, ils empaillent [...] — ils mettent tout en danger de mort [...][1]. »

Chaos

Calliclès contre Socrate

Contre la philosophie qui l'a précédé, Nietzsche entend rendre la réalité à son chaos, à son devenir, bref à son caractère profondément non humain. Il entend ainsi rendre le philosophe à son art : celui de donner forme à ce chaos, de lui donner un sens, ce qui ne peut se faire sans une certaine violence : le découpage conceptuel de la réalité est nécessairement violent s'il ne suit aucune articulation.

Et c'est pour donner à lire cette désarticulation inhérente au réel que Nietzsche aura recours, contre la dialectique platonicienne ou l'ordre des idées cartésien, au recueil de textes brefs (appelés « aphorismes »), unités de sens souvent autonomes, juxtaposées les unes aux autres plutôt qu'articulées entre elles. De même, Nietzsche optera, contre la froide rigueur du concept, pour l'interjection (la ponctuation chez Nietzsche joue un rôle déterminant, transformant parfois le texte en une véritable symphonie incantatoire), la métaphore (dont le concept ne serait qu'une forme tardive, pâle et usée[2]), voire le poème. Ce faisant Nietzsche reprend l'héritage des sophistes et choisit pour maître non pas Socrate mais son plus terrible adversaire : Calliclès. Ce dernier, dont le discours est exagérément provocateur, décousu, emporté,

1. *Crépuscule des idoles*, « La "raison" dans la philosophie », § 1, p. 75, traduction modifiée.
2. Dans *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, Nietzsche écrit que le concept, bien qu'il soit « dur comme l'os », n'est que « le *résidu d'une métaphore* » (in *Écrits posthumes*, 1870-1873, p. 283).

peu soucieux de se justifier, est un personnage inventé par Platon pour mettre au jour la violence larvée des sophistes : en tant que ceux-ci refusent de penser le langage comme lieu où la vérité doit se dire, toute prise de parole devient une prise de pouvoir qui n'a à se justifier devant rien. Or qu'on n'ait à se justifier devant rien, c'est là précisément ce que pense Nietzsche. Sa sympathie ira donc, contre Socrate, à Calliclès.

La question revient donc et se fait insistante : ce faisant, Nietzsche est-il encore un philosophe ?

Florilège

Il est intéressant de noter que, de son propre aveu, dans la sélection qu'il fait de ses propres pensées, Nietzsche leur préfère toujours « ses *mauvaises* pensées[1] ». « Mauvaises » en quel sens ? D'une part au sens où l'on dit d'une personne ou d'une action qu'elle est « mauvaise », qu'elle est pétrie de basses intentions, mue par la volonté de blesser. On s'en rendra compte, Nietzsche met parfois tout son esprit à être tout simplement méchant[2]. D'autre part, en ce sens que, souvent, les pensées de Nietzsche n'ont pas la rigueur minimale requise pour être de véritables pensées philosophiques. À moins de vouer un culte idolâtre à qui un tel culte eût fait horreur[3], le lecteur de Nietzsche se dira parfois, avant de se dépêcher de passer à l'aphorisme suivant, « c'est mauvais ».

1. *Par-delà bien et mal*, § 296, p. 209.
2. À titre d'exemple, quand il traite Victor Hugo de « phare au bord de l'Océan de l'Absurde » ou Georges Sand de « vache laitière "au beau style" » (*Crépuscule des idoles*, « Divagations d'un "inactuel" », § 1, p. 108, traduction modifiée).
3. Nietzsche préférait être pris pour un bouffon que pour un saint. Cf. *Ecce homo*, « Pourquoi je suis un destin », § 1, p. 333.

En effet : la critique *ad nominem*[1] côtoie la critique *ad hominem*[2]. Dans le même ordre d'idées, l'absence de souci de se justifier (souci proprement philosophique) est pour Nietzsche une marque de noblesse qu'il se reconnaît volontiers. Enfin le raisonnement, s'il est esquissé, s'arrête parfois en plein chemin, se refusant à la conclusion dialectique que pourtant il appelle, frustrant l'esprit logique pour satisfaire ce qui, en nous, se réjouit, non sans malice, de ce qu'un peu de sens a vacillé[3].

Ce qui donne au bout du compte des affirmations dont la violence et l'arbitraire étonnent parfois, affirmations tout à fait inédites sous la plume d'un philosophe (du moins dans leur fréquence et

1. Émile Zola devient « Gorgonzola » car l'homme Zola se résume, pour Nietzsche, à « la joie de puer » (*Crépuscule des idoles*, « Divagations d'un inactuel », § 1, p. 108) : Nietzsche ne comprenait pas qu'on pût prêter attention aux classes défavorisées (*ibid.*, § 40) et que, à la façon de Zola, on décrivît complaisamment leur détresse. Friedrich Schleiermacher, c'est, mot à mot, le « faiseur de voile » (de *Schleier*, « le voile », et *machen* qui signifie « faire »), ce qui, selon Nietzsche, convenait parfaitement à un idéaliste allemand (*Ecce homo*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », § 3). Pour ce qui est du philosophe hollandais Spinoza, Nietzsche joue sur le mot allemand *spinnen* qui veut dire « filer », « dérouler sans fin le fil de sa pensée », « se perdre en élucubrations », soit « avoir une araignée (*Spinne* en allemand) au plafond ». En ce sens que Spinoza, parce qu'il était rationaliste, tissait inconsidérément au-dessus du monde « la toile d'araignée de la raison ».
2. On doit, selon Nietzsche, au climat qui régnait à Königsberg, ville où résidait Kant, la monotonie et la froideur de sa philosophie. Tout comme on doit à une mauvaise alimentation tout l'idéalisme allemand. Cf. *Ecce homo*, « Pourquoi je suis si avisé », § 1.
3. À titre d'exemple, dans le paragraphe 21 du *Gai Savoir*, Nietzsche réfute la morale du désintéressement à l'aide de cette remarque : reprocher à autrui son égoïsme est en soi un acte égoïste puisque, ce faisant, j'exige de l'autre qu'il pense davantage aux autres… et donc à moi. « Notre "prochain" loue notre désintéressement, *parce qu'il y trouve son avantage !* » écrit Nietzsche. Mais l'argument suffit-il à réfuter la morale du désintéressement ? N'invite-t-il pas au contraire à poursuivre l'analyse et à conclure que toute morale, pour être véritable, doit avoir une portée universelle et obliger non seulement autrui mais toujours d'abord celui qui se permet de la rappeler à autrui ?

par le fait qu'elles soient assumées comme telles — car nul, pas même le philosophe, n'est exempt d'écrire parfois des idioties). Ainsi, nous promenant dans les livres de Nietzsche, nous lirons ces quelques passages que je propose d'emblée à votre lecture et qui sont comme un petit florilège de ce que Nietzsche nommait ses « mauvaises pensées » :

« Comme fréquentations, nous choisirions les "Premiers chrétiens" tout aussi peu que des Juifs polonais : sans même qu'il soit besoin de leur faire le moindre reproche… Ni les uns ni les autres ne sentent bon[1]. »

« L'humanité sacrifiée en masse au profit d'une seule espèce d'hommes *plus forts* — voilà qui *serait* un progrès[2]. »

« La femme veut s'émanciper, et pour cela elle a entrepris d'éclairer les hommes sur "femme en soi" : c'est là un des pires aspects de l'*enlaidissement* général de l'Europe. […] La femme a tant de raisons de rester pudique, il y a en elle tant de pédantisme, de superficialité, de maîtresse d'école, de présomption mesquine, de dérèglement mesquin et immodeste — observez son comportement avec les enfants ! —, toutes choses que la *crainte* de l'homme a jusqu'à présent réprimées et domptées. Malheur à nous si "l'éternellement ennuyeux féminin" (*das "Ewig-Langweilige am Weibe"*) — et la femme n'en manque pas ! — vient à se manifester au grand jour[3] ! »

« L'homme *affranchi* […] foule aux pieds l'espèce de bien-être dont rêvent les épiciers, les chrétiens, les vaches, les femmes, les Anglais, et autres démocrates. L'homme libre est un *guerrier*[4]. »

« Vivre — cela signifie : être cruel et intransigeant contre tout ce qui en nous devient faible et vieux, et pas seulement en nous[5]. »

« Que les agneaux en veuillent aux oiseaux de proie, voilà qui ne surprend personne : pourtant il n'y a de raison d'en vouloir aux grands oiseaux de proie de ce qu'ils ravissent de petits agneaux. […] Exiger de la force qu'elle ne se manifeste *pas* comme force, qu'elle ne soit *pas* une volonté de subjuguer, une volonté de terrasser, une volonté de dominer, une soif d'ennemis, de résistances et de triomphes, c'est tout aussi absurde qu'exiger de la faiblesse de se manifester comme force[1]. »

1. *Antéchrist*, § 46, p. 209.
2. *La Généalogie de la morale*, II, § 12, p. 270, traduction modifiée.
3. *Par-delà bien et mal*, § 232, p. 151, traduction modifiée.
4. *Crépuscule des idoles*, « Divagations d'un "inactuel" », § 38, p. 133.
5. *Le Gai Savoir*, § 26, p. 76, traduction modifiée.

Sauver Nietzsche ?

Que faire de telles affirmations ? Que dire de cet étrange florilège ? Beaucoup se sont évertués à sauver Nietzsche, sans voir la cocasserie de leur entreprise : car, diable, pourquoi donc sauver un philosophe ? Et Nietzsche l'aurait-il seulement souhaité[2] ? Surtout s'il faut sauver Nietzsche au prix de lui-même, s'il faut le sauver *de* lui-même — s'il faut, pour le sauver, transformer son inaudible message. Mais inaudible pour qui ? Nietzsche n'avait-il pas prévenu ? Peu nombreux sont ceux qui auront assez d'estomac pour digérer ce qu'il a à leur dire. On a coutume, par exemple, de minimiser la portée de ses positions anti-démocratiques, clairement aristocratiques et esclavagistes. Ou alors on aimerait qu'il n'ait pas fait l'éloge de la cruauté, qu'il met pourtant au fondement de l'humanisation de l'homme et qu'il érige en plaisir suprême[3]. Assurément Nietzsche n'est pas celui dont on fait l'éloge quand c'est un démocrate ou un libertaire qui s'y emploie. Quant à nous, notre travail sera de comprendre pourquoi Nietzsche écrit de telles choses. Nous tenterons de comprendre ce que Nietzsche dit, non de lui faire dire autre chose.

Pour ce qui est de sa façon de traiter les autres philosophes, on entend dire, dans ce même espoir de sauver Nietzsche, qu'il faut

1. *Le Gai Savoir*, I, § 13, p. 241.
2. Nietzsche se plaignait au contraire de ce que ses lecteurs avaient tendance à arrondir les angles de sa philosophie. Cf. *Ecce homo*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », § 1, p. 278.
3. « Voir souffrir fait du bien, faire souffrir plus de bien encore — c'est une dure vérité, mais une vieille, puissante, capitale vérité humaine […]. » *La Généalogie de la morale*, II, 6, p. 259.

savoir rire et ne pas prendre trop au sérieux la philosophie. Mais la dérision à tous crins finit par rendre toute chose dérisoire (par tout niveler, ce dont Nietzsche, le premier, avait horreur). On ouvre aujourd'hui un livre de Nietzsche en se sentant autorisé à fermer tous les autres. Pourquoi prendre la peine de lire la *Critique de la raison pratique* de Kant si l'édifice conceptuel de cette œuvre est tout entier discrédité par l'existence, jugée mesquine, de celui que Nietzsche appelait le « Chinois de Königsberg[1] » ? Le petit bout de la lorgnette par lequel Nietzsche s'amuse à prendre tel ou tel philosophe a permis qu'on dégrade la philosophie en une compilation d'anecdotes sur les petits travers des grands philosophes. Prendre saint Paul, Montaigne ou Kant par le petit bout de leur climat, de leur manie ou de leur chasteté : voilà qui dispense du détour douloureux par le travail de lecture et de déchiffrement conceptuel.

✣ Situation

- Il faut s'être au préalable aveuglé sur Nietzsche pour affirmer sans retenue qu'il s'agit là d'un philosophe comme les autres, voire simplement d'un philosophe. Sa parole est délibérément violente alors que la philosophie, en supposant un ordre des choses, s'est constituée contre la violence d'une parole (celle du sophiste) qui tord le réel dans son sens.
- Nous avons choisi de commencer par là, de prendre la mesure du problème. D'une part, pour ne pas être rebuté par le texte original lorsque, après la lecture de commentaires soucieux de mettre au jour la part proprement philosophique de l'œuvre de Nietzsche, on en découvre soi-même l'étrangeté et la violence. D'autre part, parce que cette violence même a un sens ou, plus précisément, une fonction

1. Königsberg, on l'a dit, en raison du climat de la ville où résidait Kant. Mais pourquoi Chinois ? Parce que Nietzsche, qui multiplie par ailleurs les appels à transformer notre façon de voir les choses pour avoir accès à sa pensée, ne comprenait pas la philosophie kantienne. Or la modestie préalable au travail philosophique n'est-elle pas de faire le pari constant que si je n'y comprends rien, ce n'est pas le livre qui souffre d'un déficit de clarté, mais moi d'un déficit de travail ?

dans la philosophie de Nietzsche. Fonction que ce livre se donnera pour tâche de dévoiler : nous chercherons en effet à atteindre le cœur de la philosophie de Nietzsche non seulement malgré mais aussi à travers ses mauvaises pensées – s'il est vrai, comme nous le pensons, que la violence des textes de Nietzsche a pour fonction de décourager notre part « féminine », peureuse, aigre ou aigrie, afin de sélectionner ce qui, en chacun de nous, est le plus à même d'adresser à l'existence un oui sans réserve.

2 Nietzsche philosophe

L'objet de la philosophie : la réalité

Et donc Nietzsche, philosophe, oui ou non ? Tout concourt à répondre par la négative. Nietzsche, pourtant, ne cesse de se proclamer philosophe. Et, ajouterions-nous : à juste titre. Pourquoi à juste titre ? Pourquoi, malgré tout ce que nous venons de dire et de lire ? Parce que *sa pensée est une quête sans compromis de la réalité.* Elle est toute tendue vers la conquête de *ce qui est*, voire (bien que Nietzsche aurait tiqué en lisant ce mot) de *l'absolu* (c'est-à-dire, on y reviendra, de ce qui existe par soi, ce qui n'a besoin que de soi-même pour exister).

La philosophie de Nietzsche a en effet la couleur d'un « crépuscule des idoles », prolongeant la volonté platonicienne, et en ce sens éminemment philosophique, d'en finir avec les « idoles », d'en découdre une fois pour toutes avec tout ce qui empêche à l'homme un véritable accès à la réalité. Et c'est au nom de la réalité que Nietzsche critique les philosophes qui l'ont précédé. C'est parce qu'ils mentent, qu'ils falsifient le réel que Nietzsche se donne pour tâche de les combattre. Or le souci d'accéder coûte que coûte à la réalité est celui-là même qui fonde toute démarche philosophique. La volonté de découvrir la vérité derrière le voile d'ignorance qui la recouvre, c'est ce qui fait l'étonnante vitalité de la philosophie à travers les siècles. Puisque donc Nietzsche s'est un jour donné

pour tâche de conquérir la connaissance de la réalité sur son ignorance première, en ce sens, oui, le sang de Platon, de Spinoza et de Pascal coule dans ses veines[1].

L'objectif de la philosophie : le salut par la connaissance

L'état d'ignorance

La philosophie ne se définit donc pas seulement par son outil (le concept) mais d'abord par son objet, à savoir : la réalité, laquelle n'est jamais immédiatement donnée parce que l'ignorance est toujours première. À cet objet se joint un objectif : le salut par la connaissance.

Tout homme naît ignorant. Tout homme est voué à souffrir et à mourir de cette ignorance s'il ne fait rien. À cette ignorance originaire, la philosophie est un remède. Le salut qu'elle propose se distingue du salut religieux en ce qu'il n'est pas articulé à une révélation. Il ne s'agit pas de reconnaître à tel texte une valeur absolue, une origine divine, de telle sorte qu'il contienne assez de sagesse pour sauver l'homme. La vertu du philosophe n'est pas d'être éclairé mais d'éclairer. Elle est de chercher avec ses forces d'homme, non d'obéir à une voix venue d'ailleurs, venue d'en haut.

Le salut philosophique consiste en ceci : connaître la réalité d'ici-bas afin de ne rien désirer qui n'aille dans son sens. Par exemple, connaître qu'on est mortel, que la mort est une nécessité, quelque chose qui, comme disent les stoïciens, ne dépend pas de nous. Ce qui permet de désespérer sagement de l'immortalité, d'accepter la finitude de toute chose et de n'être pas accablé quand une vie prend fin[2]. Autrement dit, le salut par la connaissance consiste à cesser de

1. *Fragments posthumes, été 1881-été 1882*, 12 [52], p. 453.
2. Le philosophe stoïcien Épictète disait : « Pour chacune des choses qui réjouissent l'âme, ou qui rendent service, ou que tu aimes, rappelle-toi : dire de quelle sorte elle est, en commençant par les infimes ; si tu aimes un vase d'argile, dire : "J'aime un vase d'argile." Vient-il en effet à se briser, tu n'en seras pas troublé ; si tu embrasses ton enfant ou ta femme, te dire que tu embrasses un être humain ; vient-il en effet à mourir, tu n'en seras pas troublé. » (*Manuel*, § 3, traduction d'Emmanuel Cattin, Paris, GF-Flammarion, 1997, p. 65).

désirer « à contresens », c'est-à-dire de forcer, par ignorance, les choses dans un sens qui n'est pas le leur et de s'exposer ainsi aux pires « retours de manivelle ».

Pour vivre bien, c'est donc à la réalité que le philosophe entend rendre justice, à la réalité contre toutes les illusions et les délires des hommes. Seul maître reconnu, le réel, une fois identifié, distingué de ce qui n'est pas lui, enseigne par lui seul ce qu'il faut faire. La morale, en philosophie, n'est donc jamais première, mais découle de ce qui est[1]. La vraie morale se moque de celle qu'on ajoute aux choses et qui, prenant les choses à contre-pied, rend l'homme malheureux. Ou, pour le dire avec un exemple qu'on trouvera chez Nietzsche lui-même[2] : le diététicien Cornaro se trompe en voulant imposer à tout le monde sa diète. Ici la morale se superpose à la réalité au lieu d'en découler. C'est au contraire parce que Cornaro avait besoin de cette diète qu'il la suivait. À d'autres, dont les besoins seront plus grands (un artiste, un conquérant, un philosophe…), conviendra sans doute un autre type d'alimentation. Il faut donc obéir à la réalité que nous sommes. Car imposer la diète de Cornaro à un individu qui a de grandes aspirations (auxquelles se proportionnent de grands besoins) le rendrait tout simplement stérile. La vraie morale découle de la connaissance de la réalité, de la même façon que la seule diète acceptable naît de la connaissance de soi, de ses besoins et de ses tâches.

1. Ceci vaut tout aussi bien pour l'idéalisme, lequel, pourtant, distingue le fait (ce qui est) de ce qui vaut en droit (ce qui doit être). Mais c'est simplement que, dans l'optique idéaliste, *ce qui doit être* a plus de réalité, de consistance ontologique que *ce qui est* car la raison, qui énonce ce qui vaut en droit, est la seule réalité qui soit.
2. *Crépuscule des idoles*, « Les quatre grandes erreurs », § 1, p. 88-89.

Aller au fond des choses

Or on pourrait objecter que Nietzsche, loin de promouvoir l'effort pour atteindre le réel et déduire de lui la morale qu'il convient, fait au contraire l'éloge de l'ignorance, pire : du salut par l'ignorance. N'écrit-il pas en effet, dans *Le Crépuscule des idoles* : « Il est bien des choses que je veux, une fois pour toutes, *ne point* savoir. — La sagesse fixe des limites même à la connaissance[1]. »

Ne nous y trompons pas : loin de traduire le refus par Nietzsche de la quête philosophique de la réalité, cette affirmation en trahit le succès. C'est parce que Nietzsche, au terme d'un combat obstiné contre l'illusion, est enfin parvenu à saisir quelque chose du réel, qu'il en vient à ne pas vouloir en savoir plus. C'est parce qu'il sait la réalité, et qu'il la sait pour l'avoir vue dans sa terrible nudité[2], dépouillée des projections sécurisantes dont l'homme la maquille, que Nietzsche aspire ici à se voiler la face. L'affirmation est donc conclusive et non de principe[3].

L'affirmation, de plus, est tragique, en ce qu'elle est consciente de sa propre impossibilité : car que vaut la volonté de ne pas savoir ? N'est-ce pas perdu d'avance ? Le désir d'ignorance n'est-il pas irréversiblement marqué de ce qu'il veut ignorer ? Aussi quand on dit « Je ne veux pas savoir », tombe-t-on dans la contradiction : celui qui ne veut pas savoir sait déjà ce qu'il ne veut pas savoir. Sinon comment saurait-il qu'il ne veut pas le savoir ? Or c'est là le risque propre au philosophe : le risque de se défaire de l'ignorance pour découvrir, une fois l'innocence perdue, que la réalité elle-même, de son seul spectacle, justifiait l'ignorance. D'où le terrible aveu, déposé par Nietzsche dans un de ses brouillons : « On coule à force d'*aller au fond des choses*[4]. »

1. « Maximes et traits », § 5, p. 61.
2. La même année, dans l'avant-propos de *Ecce homo* (§ 3, p. 240), Nietzsche écrit : « Quelle dose de vérité un esprit sait-il *supporter*, sait-il *risquer* ? Voilà qui, de plus en plus, devient pour moi le vrai critère des valeurs. »
3. Nietzsche écrit d'ailleurs cela au printemps 1888, c'est-à-dire à la toute fin de son œuvre.
4. *Fragments posthumes, automne 1887-mars 1888*, 11 [6], p. 214.

Un itinéraire en trois périodes

Cet engagement de Nietzsche en faveur de la vérité fait les grandes étapes de sa vie. Nous pouvons distinguer trois périodes de la vie et de l'œuvre de Nietzsche, tripartition à laquelle Nietzsche lui-même souscrivait.

De 1865, lorsque ce jeune professeur de philologie alors âgé de 21 ans découvre la philosophie pessimiste de Schopenhauer, jusqu'en 1875, où s'amorce la rupture définitive de Nietzsche avec Wagner, la pensée de Nietzsche, encore immature, à la limite de la littérature, se fait le porte-parole d'intuitions (schopenhaueriennes ou wagnériennes) qui ne sont que partiellement les siennes. Et ce, dans un vocabulaire et un style où sa pensée, dont on pressent déjà l'originalité, se trouve à l'étroit.

De 1876 à 1882, Nietzsche, qui sort déçu et blessé de ses premières envolées, développe une pensée moins lyrique, plus posée, moins suspecte car désormais plus suspicieuse (sa fascination pour Wagner l'avait par exemple aveuglé sur l'un des aspects écœurants du personnage : son antisémitisme). Nietzsche parle avec tendresse de ce qu'il appelle ses « écrits moyens » (au sens où ils appartiennent à la seconde des trois périodes de sa vie). Ces livres sont pour lui, rétrospectivement, comme une pause nécessaire sur le chemin qui le mènera au cœur de sa propre pensée.

Car à partir de 1882 viennent les écrits de maturité, ceux dont la lumière éclaire d'une manière nouvelle tout le reste de l'œuvre. Nietzsche était conscient des étapes qui marquèrent sa vie philosophique : en 1886, il écrivit lui-même la préface de ses livres antérieurs pour donner à chacun la place qui lui revient dans le tout d'une œuvre qui a enfin trouvé sa cohérence. Mais cette ascension vers soi s'interrompt brusquement en 1889 quand Nietzsche, alors malade et éprouvé, sans doute atteint de la syphilis, sombre dans la folie et ne cessera plus dès lors de décliner, enfermé dans un mutisme parfait, jusqu'à sa mort, le 25 août 1900.

Entrons plus avant dans le détail de cet itinéraire en trois périodes, afin de retracer le parcours philosophique d'une vie au terme de laquelle un homme est parvenu à se débarrasser de ses illusions.

3 Une vie philosophique (1)

Nietzsche en romantique allemand

Nietzsche romantique ?

Qu'est-ce que le romantisme ?

Le jeune Nietzsche eut deux maîtres : le philosophe Arthur Schopenhauer (1788-1860) et le compositeur Richard Wagner (1813-1883). Sous ce double patronat, il écrivit ses premiers textes. Leur tonalité est, en un mot qui, sous la plume de Nietzsche, devra plus tard se lire péjorativement, *romantique*. Qu'est-ce que le romantisme ? Est romantique l'aspiration à fuir le présent pour rejoindre un temps mythique dont l'époque contemporaine ne serait qu'une image pâle et dégradée. L'âme romantique se reconnaît par sa nostalgie : nostalgie d'une plénitude originelle dont l'âme romantique pressent la présence à travers sa criante absence, dans un monde qui a perdu son sens et sa saveur. Il n'est d'âme romantique qu'exilée d'un paradis perdu.

En ce sens, les premiers écrits de Nietzsche ont vraiment tout pour mériter le nom de romantique : *La Naissance de la tragédie* (livre clef de cette période, publié en 1872) nous plonge dans un monde (la Grèce tragique des présocratiques) où le divorce de l'homme et de la nature n'est pas encore consommé, où l'homme n'est pas encore séparé de lui-même par sa propre conscience réflexive. Dans des pages émouvantes, Nietzsche décrit ces heures de l'humanité où l'homme, avec le sérieux que les enfants mettent dans leur jeu, savait encore prendre le risque de vivre. *La Naissance de la*

tragédie est un retour sur le moment terrible (la *mort* de la tragédie grecque, à laquelle correspond la naissance de la philosophie…) où l'homme perd le contact qui le lie à la nature, tandis qu'il ne faisait qu'un avec elle, qu'il parlait son langage et vibrait à ses appels.

Le courage tragique

Le jeune Nietzsche est donc romantique. À ceci près (et la nuance est de taille) que ce dont il appelle la reconquête n'a de paradis que d'être perdu. Car la nature avec laquelle il s'agit de renouer n'a rien du tableau idyllique de nos pique-niques du dimanche. Ce romantisme-là, ce romantisme aux couleurs « rose pâle[1] », est déjà pour Nietzsche l'indice de notre exil, le signe que l'essentiel a été perdu. Si retour à la nature il doit y avoir, c'est, selon Nietzsche, à une nature qui, en elle-même, est déchirée par des forces contradictoires et aveugles, dont la perpétuelle lutte, souvent, broient l'homme et ceci sans que l'ordre du monde (un ordre en tension, toujours déjà disloqué) s'en trouve pour le moins affecté. L'homme habite un monde qui lui est profondément indifférent, un monde sourd à ses appels, aveugle à ses parades, insensible à ses prières. Les dieux, s'il en est, se moquent de l'homme au double sens qu'ils lui sont indifférents et qu'ils rient de lui. Car l'homme n'est, entre les mains de la Destinée, qu'un jouet. Et ce qui fait des Grecs de l'époque tragique le peuple à l'aune duquel notre époque doit se mesurer pour mesurer la valeur de ce qu'elle a perdu, c'est ce rapport lucide à la réalité, c'est ce « courage du regard le plus aigu qui a besoin de ce qui est *terrible* comme d'un ennemi, d'un digne ennemi contre qui éprouver sa force[2] ».

La tragédie grecque, dont Nietzsche retrace la genèse, est née d'un courage, de cette virile confrontation de l'homme avec un monde qui, en lui-même, n'a rien que d'inhumain. Qu'est-ce en effet que l'authentique tragédie sinon la mise en scène du combat inégal, et toujours perdu d'avance, d'un héros (Œdipe, Antigone

1. *La Naissance de la tragédie*, chap. 11, p. 89.
2. *Op. cit.*, « Essai d'autocritique », § 1, p. 26, traduction légèrement modifiée.

ou Hamlet…) contre le destin inflexible qui l'écrase ? Spectacle insensé, pénible à l'homme qui, toujours, cherche un sens qui aille dans son sens. Or *de sens*, nous dit Nietzsche, *il n'y en a pas.* Dure réalité que la philosophie platonicienne tentera de corriger, ou plutôt, puisqu'on ne corrige pas la réalité (c'est en cela qu'on la dit « dure »), de masquer. Or comment la philosophie née de Platon va-t-elle s'y prendre pour masquer la réalité ? En s'attaquant précisément à sa mise en scène dans la tragédie. En gommant tout ce qu'il y a de tragique, d'insensé, de révoltant dans la tragédie athénienne. Faute de changer la réalité, la philosophie, qui est née d'avoir tué la tragédie athénienne, s'en est faite le censeur.

Que nul n'entre ici…

L'entreprise de mise à mort de la tragédie par la philosophie platonicienne consiste donc en cela : interpréter la tragédie de façon à la purifier de l'élément tragique. Nous, modernes, héritiers de ce que Nietzsche nomme alors le « socratisme », nous avons sagement appris à lire notre vie à travers les concepts de Bien et de Mal. Nous fronçons donc le sourcil à la lecture des tragédies athéniennes (celles d'Eschyle ou de Sophocle) : nous cherchons « la morale de l'histoire ». Or les héros tragiques dont on nous présente les malheurs ne sont pas « punis », ils n'ont rien fait de mal, ils sont même les plus beaux exemplaires du peuple grec[1]. C'est que la tragédie athénienne est profondément amorale, comme l'existence elle-même. Et c'est parce que nous souffrons de l'amoralité de notre existence que nous nous « racontons des histoires », ces histoires édifiantes et lénifiantes qu'une morale vient clore.

Alors qu'Eschyle (525-456 av. J.-C.) et Sophocle (495-406 av. J.-C.) osent jeter à la figure de l'homme sa tragique condition, avec Socrate (470-399 av. J.-C.) et Euripide (480-406 av. J.-C.) commence la plus triste falsification qui soit. Selon Nietzsche, Euripide traduit la philosophie de Socrate en pièces de théâtre qui n'ont de tragédie que le nom. Une fois passée entre les mains

1. *La Naissance de la tragédie*, chap. 9, p. 78.

d'Euripide et Socrate, la tragédie revêt en effet cette signification morale dont l'homme faible a besoin. La tragédie n'a plus pour vertu celle, poétique et amorale, de dire le malheur des hommes : elle a désormais pour tâche d'édifier le spectateur, de le rendre meilleur et, pour ce faire, se plie aux règles de la mathématique la plus scolaire, je veux dire : la règle de proportion. « Que nul n'entre ici s'il n'est géomètre » avait écrit Platon sur le fronton de son école : « ici », c'est-à-dire dans ce monde simplifié à outrance où tout a sa place, sa loi, son ordre, d'où le non-sens est savamment exclu. « Ici », où la tragédie aura désormais pour règle de proportionner le bonheur de ses héros à leur plus ou moins grande vertu.

La tragédie devient ainsi la servante de la morale. Et la poésie la servante de la philosophie[1]. Par quoi le sens tragique dont étaient dotés les premiers Grecs est tout à fait perdu : eux pour qui « l'existence du monde ne se justifi[ait] qu'en tant que phénomène esthétique[2] », qu'en tant qu'elle s'offrait à leur pouvoir de la dire et de la chanter quoiqu'il en fût par ailleurs de son absurde cruauté, se virent remplacés par ces Grecs tard-venus, vieux-nés, qui ne justifiaient plus l'existence humaine que comme un parcours moral au terme duquel il sera donné aux plus justes une récompense à la hauteur de leur vertu. « Comme c'est gentil ! », s'émerveille-t-on face à la naïveté des enfants. Comme c'est faux, dira Nietzsche et comme c'est dangereux ! Car commence ici la grande entreprise de condamnation de la vie par l'homme : en perdant le sens tragique de l'existence, il ne restait à l'homme que de la condamner au nom d'un monde meilleur, d'un monde idéal, un monde fait *pour* l'homme et à côté duquel ce monde-ci, dans lequel nous vivons malgré tout, malgré sa profonde absurdité, est un enfer.

À la sentence platonicienne qui refuse l'accès de son école à quiconque n'aime pas l'ordre, Nietzsche oppose le refus inverse : à qui n'aime pas la vie jusque dans son désordre, son exubérance, son chaos, l'accès au sens profond et vrai de la tragédie est à jamais

1. *La Naissance de la tragédie*, chap. 14, p. 102.
2. *Op. cit.*, « Essai d'autocritique », § 5, p. 30.

barré : « Qui vient au-devant des Olympiens[1] [...] pour y chercher l'élévation morale (voire la sainteté), la spiritualisation désincarnée ou quelque regard d'amour et de miséricorde, aura tôt fait de leur tourner le dos, irrité et déçu. Rien ici n'évoque l'ascèse, la spiritualité, le devoir : ce qui parle, c'est une existence exubérante, triomphante où tout ce qui existe, en bien comme en mal, est divinisé[2]. »

L'origine de la tragédie

Apollon et Dionysos

La Naissance de la tragédie sera donc un livre sévère, condamnant notre civilisation au nom d'un courage qui n'est plus le sien. C'est aussi un livre rigoureusement construit, qui articule trois moments.

Des chapitres 1 à 10, Nietzsche tente de circonscrire l'essence du tragique. Puisque la tragédie est née hors du champ de la pensée spéculative ou conceptuelle, puisque la tragédie meurt de ce que la pensée spéculative a voulu lui donner ce sens moral dont elle pensait qu'il lui faisait défaut, Nietzsche refuse de définir la tragédie en des termes qui, appartenant à la pensée spéculative, lui sont étrangers et contraires. Nietzsche, qui était philologue de formation, se fraye un passage dans l'esprit grec à l'aide, non de concepts, mais de l'attention qu'il porte à leurs dieux. Les Grecs, écrit-il, « ont donné à entendre le sens profond et la doctrine secrète de leur intuition esthétique non pas, certes, dans des concepts, mais dans les figures incisives et nettes de leur panthéon[3]. » Or parmi ces figures, deux sont essentielles pour rendre compte de la naissance de la tragédie : Apollon, dieu de l'art plastique, de la belle forme statuaire, et Dionysos, dieu de la musique, de l'ivresse, de

1. Les « Olympiens », c'est-à-dire « des dieux olympiens », dieux que, d'après Nietzsche, il nous faut comprendre si nous voulons comprendre les Grecs tragiques.
2. *La Naissance de la tragédie*, chap. 3, p. 49-50.
3. *Op. cit.*, chap. 1, p. 41.

l'abolition des formes. Ces deux divinités, en tous points opposées, racontent, à qui leur prête l'oreille, deux tendances opposées, deux pulsions contraires qui non seulement se retrouvent en chaque homme mais traversent toute la nature.

La tendance « apollinienne » est désir d'ordre, de mesure, d'harmonie. Elle figure ce qui en chacun de nous aime le travail bien fait, les vérités bien dites, la vertu exercée avec justesse. La tendance opposée, « dionysiaque », est au contraire surabondance de vie, volonté de dépassement de soi, de franchissement des limites, ivresse et folie. Elle exprime le décalage entre soi et soi-même que chacun porte en soi et en vertu duquel chacun se trouve comme en excès sur ce qu'il est. Elle est sans doute ce qui fit un jour écrire au poète russe Maïakovski : « Moi est trop petit pour moi ». Excessive, bouillonnante, la tendance dionysiaque est la pulsation vitale de l'homme, sa part animale, féroce, secrètement liée à la Vie.

La tragédie est née de l'équilibre improbable de ces deux tendances contraires. Si miracle grec il y a, c'est en raison de cet équilibre : équilibre par définition instable, périlleux, par lequel deux instincts contraires ont uni leur force et, contenant ce qui en l'un était excès d'ordre et ce qui en l'autre était excès de vie, ont donné naissance à l'art le plus riche qui soit, le plus à même de dire *l'essence profonde de la réalité.*

Individuation et rupture du principe d'individuation

Car selon Nietzsche, en cela disciple de Schopenhauer, la réalité est bel et bien, en son essence profonde, à la fois individuée et supra-individuelle : ne sentons-nous pas que, malgré l'existence d'individus séparés, existant en des lieux et des temps différents, se distribuant selon des genres et des espèces diverses, une seule et même Vie traverse tous les vivants, de la plante jusqu'à l'homme, en passant par l'animal ? Ce fond supra-individuel, que nous venons de nommer la Vie, Schopenhauer, dans *Le Monde comme Volonté et*

comme représentation[1], l'appelle la Volonté. Nietzsche le comprend quant à lui comme le fond dionysiaque de l'existence. Si bien que l'Un originaire, pour reprendre un terme que Nietzsche emprunte à Schopenhauer, c'est-à-dire le Réel compris selon son essence profonde, est, dès l'origine, déchiré entre ces deux tendances contraires : celle qui va à la forme, à l'individuation, à l'ordre ; et celle qui va à l'abolition de toute forme, de toute individuation, de tout ordre.

Le principe d'individuation, en vertu duquel chacun vit en tant que forme séparée, en tant qu'individu, est donc sans cesse menacé de rompre. À la faveur de cette rupture, l'être vivant sent son intime communion avec toute la création. L'imminence permanente d'une telle rupture, nous la pressentons dans un frisson cosmique, lorsque nous nous réjouissons de voir ressusciter sous le gel de mars la fureur du printemps ; ou bien dans l'ivresse où nous emporte une musique puissante et lancinante. Pour Nietzsche, la rupture du principe d'individuation, on l'a dit, c'est Dionysos, c'est le pressentiment des créatures pour l'unique élan créateur qui les traverse. C'est par cette rupture, enfin, que s'explique le phénomène étrange, pour peu qu'on s'en étonne, de la compassion : bien que chaque homme se trouve enfermé dans sa forme individuelle, irrémédiablement séparé d'autrui par le simple fait qu'il est *lui*, un être individuel, il peut arriver qu'il lui semble souffrir avec l'autre (selon l'étymologie du terme « com-pâtir »), brisant par là l'individuation qui le clôt sur lui-même. Et cette compassion peut aller à tout être, non pas seulement à l'homme : Schopenhauer était un fervent partisan (le premier en son genre, sans doute) de la défense des animaux au nom de la compassion universelle. C'est bel et bien qu'une seule et même vie est donnée en partage à tous les vivants.

1. Publié en 1818. Nous citerons l'édition de référence aux Presses universitaires de France, traduction A. Burdeau, revue et corrigée par R. Roos, Paris, 1966.

Le pessimisme de Schopenhauer

La coexistence, au cœur de l'Être, d'une double tendance (individuation et rupture de l'individuation) n'a cependant rien d'idyllique. Une telle conception métaphysique est à l'origine du pessimisme de Schopenhauer. Car une fois reconnue que la volonté qui traverse les vivants est *une*, l'individuation revêt un caractère scandaleux : par elle, en effet, chaque être vivant doit se défendre contre tous les autres et, pour survivre, se nourrir de ceux qu'il domine. Dès lors, celui qui sait voir « le monde comme Volonté », c'est-à-dire le monde comme étant une unique vie distribuée en de multiples êtres vivants, voit que « la souffrance, celle qu'on inflige et celle qu'on endure, la malice et le mal, sont attachés à un seul et même être[1] » : « Celui qui sait voit que la distinction entre l'individu qui fait le mal et celui qui le souffre est une simple apparence, qu'elle n'atteint point la chose en soi, que celle-ci, la Volonté, est à la fois vivante chez tous deux. » Seulement, ajoute Schopenhauer, la Volonté « dupée par l'entendement, son serviteur naturel, se méconnaît elle-même : dans l'un des individus qui la manifestent, elle cherche un accroissement de son bien-être, et en même temps chez l'autre elle produit une cuisante souffrance ; dans sa violence, elle enfonce en sa propre chair ses dents, sans voir que c'est encore elle qu'elle déchire ». D'où la terrible conclusion de Schopenhauer : « Le bourreau et le patient ne font qu'un. Celui-là se trompe en croyant qu'il n'a pas sa part de la torture ; et celui-ci, en croyant qu'il n'a pas sa part de la cruauté. »

Autrement dit, l'Un originaire, en se donnant dans l'individuation, se voue à une nécessaire automutilation, laquelle relève d'une sorte de *haine primordiale*, celle que la Volonté, principe de toute chose, éprouve envers elle-même : « et par là, écrit enfin Schopenhauer, grâce à l'individuation, [la Volonté] met au jour cette hostilité intérieure qu'elle porte en son essence. » Le raisonnement semble

1. *Le Monde comme Volonté et comme représentation*, p. 446, comme les citations qui suivent.

implacable : vivre, c'est souffrir car la vie est en elle-même mue par la haine de soi.

Dionysos parlant la langue d'Apollon

Le principe d'individuation : voilà donc la chute originelle. Du moins pour celui qui s'est élevé à la perspective métaphysique, épousant par la hauteur de son regard le point de vue de la Volonté elle-même. Car pour l'homme ordinaire, c'est la *rupture* du principe d'individuation qui, menaçant l'identité de l'homme, lui fait horreur. L'homme aime se cacher ce fond ténébreux dont il n'est que l'épiphénomène, c'est-à-dire un effet de surface. La vie qui brûle l'homme de l'intérieur le consumerait bientôt si celui-ci ne s'évertuait à donner à ses instincts les limites les plus étroites. Cette vie, qui est en l'homme bien plus que l'homme, qui précède et excède l'humanité, a quelque chose de terrifiant : elle semble menacer d'engloutir celui qu'elle fait vivre, si celui-ci la laisse déborder. Ce débordement, c'est la fête dionysiaque, ce sont les bacchantes au cours desquelles l'homme, rendu à son être primitif, revêt la folie de son origine.

Voici donc la condition de l'individu vivant, décrite par Schopenhauer dans un passage du *Monde comme Volonté et comme représentation* cité par Nietzsche : « De même que, sur la mer courroucée, infinie de toutes parts, [...] écumeuse et hurlante [...], le marin, sur son banc se fie à son faible canot, de même au milieu d'un océan de douleurs, s'assied paisible l'homme encore à l'état d'individu ; il s'abandonne et se fie *au principium individuationis*[1] ». Ou, pour le dire dans la terminologie nietzschéenne : l'homme a besoin que Dionysos, c'est-à-dire le fond supra-humain, le monde comme Vie, parle la langue d'Apollon qui, de son côté, représente le *principium individuationis* (le principe d'individuation[2]).

1. *La Naissance de la tragédie*, chap. 1, p. 44, traduction modifiée ; *Le Monde comme Volonté et comme représentation*, p. 444.
2. Nietzsche écrit que, pour les Grecs, Apollon était « l'image divine du *principium individuationis* » (*ibid.*, p. 44).

Apollon parlant la langue de Dionysos

Certes dans l'émotion dionysiaque qui saisit l'être vivant, celui-ci vibre avec l'entière création. Il ne fait plus qu'un avec la nature et, dans cet amour cosmique, ne perçoit plus l'autre comme une limite à soi : « Sous le charme de Dionysos, écrit Nietzsche, non seulement le lien d'homme à homme vient à se renouer, mais la nature aliénée — hostile ou asservie — célèbre de nouveau sa réconciliation avec son fils perdu, l'homme. Spontanément la terre dispense ses dons, et les bêtes fauves des rochers et des déserts s'approchent pacifiquement. Le char de Dionysos se couvre de guirlandes et de fleurs ; on y attelle la panthère et le tigre. Transformez en tableau l'"Hymne à la joie" de Beethoven et ne laissez pas votre imagination en reste lorsque les millions d'êtres se prosternent en frémissant dans la poussière : c'est ainsi qu'il est possible d'approcher le dionysiaque[1]. »

Et cependant, l'émotion dionysiaque, dans son excès, écraserait l'homme : elle l'annihilerait en portant à leur maximum les puissances de vie qui sont en lui ; elle le consumerait en le plongeant dans le feu brûlant de sa vie. Apollon est nécessaire, l'individuation est utile, pourvu que, par eux, la vie, contenue mais non pas détruite, ne s'oublie pas elle-même. Et le miracle grec proprement dit, celui, non de l'apparition de la démocratie ou de la philosophie[2], mais de la naissance de la tragédie, eut lieu : l'équilibre de ces deux tendances, l'apollinienne et la dionysiaque, permit aux Grecs de *dire* la Vie et de la dire (ce qui suppose figure, ordre, mesure, bref l'ensemble des vertus apolliniennes) jusque dans la folie de son excès, dans son extravagante inhumanité, bref dans son versant profondément dionysiaque.

Dionysos doit parler la langue d'Apollon, sans quoi l'homme est emporté par le flux de vie qui l'anime. Mais ce qui arriva avec la tragédie, c'est Apollon parlant la langue de Dionysos.

1. *La Naissance de la tragédie*, p. 45.
2. C'est ce qu'on entend d'ordinaire quand on parle du « miracle grec ».

Dire « la nuit terrifiante »

Apollon parlant la langue de Dionysos : c'est ainsi qu'il faut comprendre le titre complet de la première grande œuvre de Nietzsche : *La Naissance de la tragédie enfantée par l'esprit de la musique*. La tragédie n'est pas née du théâtre, comme on pourrait le croire à la faveur d'une illusion bien naturelle parce que rétrospective. Il serait plus juste de dire que la tragédie *dégénéra* en théâtre. Son origine véritable n'est pas ce qu'en fit le tragédien Euripide : un spectacle avec début et fin ayant pour but d'éduquer ou d'édifier le spectateur. Son origine est dionysiaque et musicale : la tragédie, selon Nietzsche, est née des Dionysies, fêtes orgiaques qu'on donnait en l'honneur de Dionysos, à quoi se sont ajoutées, comme un contenant, comme un remède à cette folie, les formes apolliniennes, c'est-à-dire un ordre à la mesure de la démesure dionysiaque. Il fallait un Apollon fort pour circonscrire le fond furieux de la Vie.

Les tragédies d'Eschyle et de Sophocle, en effet, nous saisissent tout autant par la beauté des dialogues, la clarté des figures héroïques, la simplicité du style, la rigueur du drame, que par le fond tragique, impitoyable, inhumain que cette beauté, cette clarté, ce style et cette rigueur permettent d'exprimer. Pour donner à comprendre l'équilibre miraculeux de l'apollinien et du dionysiaque, Nietzsche se sert d'une analogie : « Ce qu'on éprouve alors tout d'un coup, c'est l'exacte inversion d'un phénomène optique bien connu : lorsque, après nous être efforcés de regarder le soleil en face, nous nous détournons, aveuglés, nous avons devant les yeux de sombres taches de couleur qui sont comme un remède à notre éblouissement. » À ceci près, ajoute Nietzsche, que les éléments apolliniens de la tragédie « sont les réactions nécessaires d'un regard qui a plongé jusque dans l'horrible tréfonds de la nature — les taches de lumière, si l'on veut, destinées à guérir le regard blessé par une nuit terrifiante[1]. »

1. *La Naissance de la tragédie*, chap. 9, p. 77.

Dans la tragédie, ce qui advient, c'est la possibilité de dire « la nuit terrifiante », de la raconter dans une histoire, de la figurer par des figures héroïques, de la versifier, de la traduire enfin sans en trahir jamais l'étrangeté, l'inhumanité, la terreur. Ce qui, donc, éblouissait le Grec tragique, ce n'était pas, comme Platon veut nous le faire croire, la lumière de la Vérité, ou bien encore le contact progressif avec le Principe de toute chose dont le Soleil, dans la célèbre Allégorie de la caverne[1], est le symbole. Ce qui, d'après Nietzsche, éblouissait le Grec d'avant Platon, ce fut au contraire cette nuit terrifiante, cette absence d'harmonie au sein de la nature, cette obscurité qui saisit l'homme dont le regard, s'il est lucide, ne pénètre jamais qu'un abîme. Là encore la charge anti-philosophique, anti-platonicienne et anti-morale est flagrante : les Grecs étaient grands d'avoir su que l'éblouissement est du côté de la nuit.

En gommant l'élément dionysiaque de la tragédie, en accentuant le drame aux dépens de la musique, en substituant la morale de l'histoire à l'amoralité du dire tragique, Platon et ses sbires nous ont définitivement voilé et volé la Grèce authentique. Nietzsche compte bien la leur reprendre.

Mort et renaissance de la tragédie

La nuit des dieux

La tragédie est née d'un équilibre inattendu, celui de deux tendances contraires. Elle est donc morte d'un déséquilibre. Celui-ci est l'objet des chapitres 11 et 12 de *La Naissance de la tragédie*. Cet événement — la mort de la tragédie — fut, selon Nietzsche, quelque chose de terrible. La description qu'il en donne inscrit là encore le jeune Nietzsche parmi les penseurs et les écrivains romantiques. Ce qui, d'après Nietzsche, suit la mort de la tragédie, c'est, pour reprendre une formule de l'écrivain romantique allemand Novalis,

1. Platon, *La République*, livre VII, 514a-520a.

« la nuit des dieux[1] ». Désormais l'homme ne rencontrera plus sur terre que lui-même. Il vivra dans un monde taillé à sa mesure, d'où est exclue la folie du message dionysiaque. L'expulsion des poètes et des musiciens hors de la Cité idéale que Platon appelle de ses vœux[2] annonce notre désœuvrement actuel : nous, modernes, avons perdu la poésie qui disait notre tragique condition, cette poésie qui nous apprenait non pas tant à apprivoiser notre condition que, plus fondamentalement, à l'aimer. Nous, modernes, haïssons désormais le mystère de notre condition : l'homme pressé que nous sommes n'a plus le temps pour cela, trop attentif à « faire du chiffre », trop occupé à se divertir, trop soucieux d'épuiser au travail les forces qui lui permettraient de s'étonner et de penser[3]. Les mystères d'Eleusis[4] ne parlent plus à l'homme ; la nature s'est tue ; l'Olympe s'est vidé de son panthéon. Ce qui triomphe alors, et ne cesse plus de triompher, c'est ce que Nietzsche appelle la « médiocrité bourgeoise[5] », c'est cet homme privé de l'urgence de vivre, cet intellectuel que son intelligence ne nourrit même pas. Car dans sa frénésie à tout connaître, à tout maîtriser, à tout mépriser, l'homme moderne a fait de son intelligence un outil pour créer un monde aux contours humains, trop humains, refoulant l'étrangeté du monde hors des frontières de ce qu'il faut penser. La science, instrument d'humanisation du monde, a désormais le monopole de la vérité. L'art, « le grand stimulant de la vie[6] », ouverture au dire du monde, n'est plus là que pour amuser le bourgeois.

Tout cela, on le sait, a pour Nietzsche une origine : le socratisme, c'est-à-dire une lecture du réel privilégiant les aspects strictement moraux et rationnels de l'existence. Le fond du message socratique

1. F. von Hardenberg, dit Novalis (1772-1801), *Hymnes à la nuit*, Aubier-Montaigne, coll. « Bilingue des classiques étrangers », 1943, traduction Geneviève Bianquis.
2. Cf. Platon, *République*, III, 398a-398b et *Les Lois*, VII, 817b-817c.
3. Cf. *Le Gai Savoir*, § 329, « Loisir et désœuvrement », p. 219-221.
4. Les mystères d'Eleusis étaient des fêtes initiatiques célébrées dans le temple de la ville grecque Eleusis.
5. *La Naissance de la tragédie*, chap. 11, p. 88.
6. *Crépuscule des idoles*, « Divagations d'un inactuel », § 24, p. 122.

est en effet celui-là : s'il est bon de vivre, c'est uniquement en tant que le monde se proportionne à la raison de l'homme. Sans quoi, la vie est une malédiction qu'il est légitime de condamner au nom d'un monde idéal où l'harmonie, la juste rétribution, le calcul des mérites seraient la règle. De cette condamnation, Nietzsche a peur et il est le premier à avoir identifié quelle pulsion de mort œuvre en secret dans le tribunal où l'on met l'existence, dans la volonté de justifier l'existence autrement qu'en la chantant.

Du déséquilibre entre l'apollinien et le dionysiaque qui provoqua la mort de la tragédie, on ne peut même pas dire qu'il fut une victoire d'Apollon. Car Apollon est lui aussi défiguré par cette victoire. Il n'avait atteint la pleine puissance de sa manifestation qu'avec la tâche de contenir Dionysos. Mais dès lors qu'il joue seul, l'ordre et la mesure qu'il dispense ne sont plus que volonté de sécurité et de confort. L'amour grec des belles formes n'était pas le nôtre : si les Grecs aimèrent la mesure et se firent les disciples d'Apollon, c'est uniquement parce qu'ils en ressentaient l'urgente nécessité, eux qui furent hantés et tentés par la démesure dionysiaque. Nous, nous ne cherchons plus que notre confort.

Socrate, fais de la musique

Tout n'est cependant pas perdu. Dans une page de *La Naissance de la tragédie*, Nietzsche donne une lecture originale de l'épisode de la mort de Socrate dans lequel celui-ci confie à ses amis, comme une parole testamentaire qui ne s'avoue pas, qu'il lui vient en rêve une apparition lui disant : « Socrate, fais de la musique ». Ce que Nietzsche entend comme « un scrupule » de Socrate, « une hésitation quant aux limites de la logique » : « peut-être — ainsi dut-il s'interroger — ce que je ne comprends pas n'en est-il pas pour autant l'incompréhensible lui-même ? Peut-être existe-t-il une région de la sagesse d'où le logicien est banni ?[1] »

L'élément dionysiaque insiste donc en celui-là même qui l'a refoulé. Il arrive ici à Socrate ce qu'il est arrivé à Penthée dans les

1. *La Naissance de la tragédie*, chap. 14, p. 104.

Bacchantes d'Euripide : ayant voulu exclure Dionysos de Thèbes, celui-ci revint, et il revint dans des formes plus terribles, plus orgiaques, entraînant dans son cortège Agavé, la mère de Penthée qui, dans sa folie, mit en morceaux son propre fils.

C'est là le côté irrésistible de Dionysos. La raison ne saurait cacher longtemps ce fonds obscur d'où elle provient. Dionysos doit revenir. Il est, d'après les vers du poète romantique allemand Hölderlin (1770-1843), « le dieu à venir ». Et Nietzsche, las de voir le refus que l'homme moderne oppose à sa vie au nom d'une sagesse de camomille, entend hâter ce retour.

La renaissance de la tragédie

La Naissance de la tragédie, et c'est là l'objet de la dernière partie du livre, appelle donc une renaissance, celle de l'esprit authentiquement grec, celle d'un regard qui a pour se guérir non des raisons d'espérer mais des joies esthétiques. Dans notre époque efféminée, qui a appris à détester l'existence, nous avons plus que jamais besoin d'un retour du tragique. L'opéra wagnérien représentait selon Nietzsche les premiers signes d'une telle renaissance. L'équilibre des forces antagonistes qui sont à l'œuvre dans l'univers semblait s'y faire entendre. C'est que Wagner a voulu faire de son œuvre d'opéra un « art total », la synthèse de tous les arts existants, la récapitulation en acte de toutes les dimensions de la vie humaine, leur réconciliation par-delà ce qu'un excès de conscience réfléchie et de raison avait semé en l'homme de discordance et de division. Wagner a donc fait se rencontrer la poésie — la sienne propre —, la mythologie (pour grande part empruntée à la tradition teutonne), l'architecture de décors imposants, le chant et la danse. À quoi il ajouta bien sûr l'élément dionysiaque, sous la forme de cette dissonance qui parcourt son œuvre et dispense son vertige, ou bien dans ce cri qui retentit, sévère et grave, à la fin de l'Acte I de *La Walkyrie*.

Cet espoir d'un retour de Dionysos est lié, pour Nietzsche comme pour Wagner, au destin de ce pays en quête d'unité qu'est alors l'Allemagne. Nietzsche rédige *La Naissance de la tragédie* à Metz,

entre 1870 et 1871, là où viennent de se jouer quelques-unes des batailles qui scellèrent la naissance de l'État allemand. À cette naissance est liée une mission pour laquelle le peuple allemand se sentait comme l'élu et qui consistait à sauver l'Europe de sa décadence, de son ramollissement, de son embourgeoisement, toutes choses qui étaient, pour les nationalistes allemands, le fruit de plus de deux millénaires de domination latine et chrétienne. Dans l'espoir que son pays natal fût la terre d'accueil du retour de Dionysos, et par là de la sortie de l'Europe hors de son affadissement, Nietzsche, confondant volontiers Rome, le christianisme et le socratisme, écrit au chapitre 23 de *La Naissance de la tragédie* : « Notre confiance est telle dans la pureté et la vigueur profonde de la germanité, que nous osons justement attendre d'elle ce rejet des éléments étrangers entés de force[1], et croire en la possibilité, pour l'esprit allemand, de se ressaisir. Plus d'un pensera sans doute qu'un tel combat devrait commencer par le rejet de l'élément latin : à quoi il trouvera une préparation extérieure et un signe encourageant dans la bravoure victorieuse et la gloire sanglante de la dernière guerre[2]… »

Et quoique Nietzsche rappelle dans la suite de son texte que l'Allemagne doit veiller en premier lieu à « prêter l'oreille à l'appel enchanteur de l'oiseau dionysiaque », on ne peut s'empêcher de penser à la terrible postérité que connut la foi du peuple allemand en sa propre mission. Car on sait aujourd'hui qu'Hitler ne comptait pas s'arrêter à l'extermination du peuple juif mais que, par cette extermination, il avait commencé à purifier l'Allemagne de l'élément catholique et romain.

Si Nietzsche en était resté là, il n'aurait pas été le grand penseur qu'il fut en effet (quoique les pages les plus violentes de son œuvre restent alors à écrire). Or il ne pouvait en rester là : le pessimisme schopenhauerien tout comme le nationalisme wagnérien étaient

1. Le terme « enté », emprunté à l'agriculture, renvoie à l'action de greffer une branche d'un arbre sur un autre arbre. La métaphore est explicite et lourde d'avenir : il s'agit de purifier l'Allemagne d'un élément hétérogène.
2. *La Naissance de la tragédie*, chap. 23, p. 150.

des vêtements d'emprunt bien trop étroits pour que Nietzsche ne s'en débarrassât pas un jour.

Situation

- Le jeune Nietzsche est un romantique d'un genre étrange : le pays dont il se sent exilé n'est pas ce paradis qu'une conception morale du monde réserve aux hommes les plus justes. Il s'agit bien au contraire de cette Grèce d'avant Socrate et d'avant la philosophie, cette Grèce qui eut l'audace de regarder en face le caractère profondément immoral et inhumain de notre existence. Notre Europe efféminée et embourgeoisée doit selon Nietzsche se ressourcer auprès de cette « civilisation esthétique[1] », de ces hommes dont la force d'âme était dépensée non pas à justifier le mal par la morale mais à le transfigurer grâce à l'art. Nietzsche écrivit à la toute fin de son œuvre : « La vérité est laide : nous avons l'art pour ne pas mourir de la vérité[2] ». Sa fascination de jeune homme pour l'authentique tragédie athénienne ne dit pas autre chose.
- Et si la philosophie s'est constituée contre la tragédie, si la philosophie est née d'avoir tué l'authentique tragédie en censurant ce qu'il y avait en elle d'insupportable pour notre raison, alors, nous souffle Nietzsche, il faut créer une philosophie tragique, une philosophie qui, enfin, aura le courage de penser jusqu'au bout le caractère profondément absurde, irrationnel, gratuit de l'existence humaine.

1. Cf. *Considérations inactuelles, I et II, Fragments posthumes, été 1972-hiver 1873-1874*, p. 173-278.
2. *Fragments posthumes, début 1888-début janvier 1889*, 16 [40], p. 250.

4 **Une vie philosophique** (2 et 3)

L'autocritique et l'avènement à soi

Ruptures

À propos de *La Naissance de la tragédie*, dans un petit texte qui, à partir de 1886, soit une quinzaine d'années après sa parution, fera office de préface, Nietzsche écrit : « Aujourd'hui, c'est pour moi un livre impossible — je le trouve mal écrit, lourd, pénible, frénétique et chaotique dans l'image, sucré ici et là jusqu'à l'efféminé, inégal dans le tempo, sans volonté de netteté logique [...] il y avait là un esprit plein d'exigences inconnues, encore innommées, une mémoire débordant de questions, d'expériences, de choses cachées et en marge desquelles le nom de Dionysos venait s'inscrire comme un point d'interrogation supplémentaire ; ici parlait — c'est ce qu'on se disait avec défiance — quelque chose comme une âme de mystique, presque une âme de ménade[1] qui, tourmentée, insoumise, comme hésitant à se livrer ou à se dérober, balbutiait dans une sorte de langue étrangère[2]. »

On voit, à lire ces lignes, quelle eau a passé sous le pont, combien grande est la distance qui sépare le jeune Nietzsche de celui qui, quinze ans plus tard, jette cet œil critique. Un tel recul ne fut

1. Une ménade est une femme qui, possédée par Dionysos, suivait son cortège.
2. *La Naissance de la tragédie*, « Essai d'autocritique », § 3, p. 27-28.

possible qu'à travers la rupture avec Schopenhauer et Wagner. Rupture qui, dans le cas de Wagner, fut non seulement philosophique mais aussi amicale : Nietzsche était admis à la table des Wagner (Richard et sa femme Cosima) avec lesquels il entretenait des relations privilégiées, essentiellement fondées sur un malentendu : Wagner voyait en Nietzsche un brillant disciple, lequel prétendu disciple voyait en Wagner et en son œuvre (pour une grande part alors achevée) l'expression d'une philosophie (la sienne) qu'il commençait à peine à se formuler (et qui allait se révéler aux antipodes du christianisme tardif de Wagner). Il s'était noué, entre Richard, Cosima et le jeune Friedrich, ce genre étrange de relations qu'ont les futurs vieux garçons (Nietzsche en l'occurrence), alors pleins de jeunesse et d'ambition, avec un couple d'aînés installés, assagis, qui regardent la vie du haut de leur réussite et ne souhaitent plus enfanter que de nouveaux « eux-mêmes ». Or Nietzsche n'était pas cette jeune proie que le vieux Wagner voulait vampiriser. Car Wagner, de son côté, était bien trop petit pour le projet grandiose que Nietzsche mûrissait.

Pour ce qui est de la rupture avec Schopenhauer, Nietzsche, en cela fidèle à l'enseignement de son maître, resta toute sa vie un virulent pessimiste. Mais il distinguera désormais, contre Schopenhauer, deux types de pessimisme : celui qui naît d'un appauvrissement de la vie, d'une peur d'exister, d'une haine de la souffrance (et tel est, selon Nietzsche, l'origine du pessimisme « à la Schopenhauer ») ; et celui, le sien, qui mesure l'audace qu'il faut pour persévérer dans l'être une fois plongé son regard dans l'abîme.

Convalescences

Choisir ses fréquentations

Il fallut donc briser les anciennes chaînes, et advenir à soi. Ceci n'eut pas lieu d'un coup : la seconde période de l'œuvre de Nietzsche est celle de la destruction, de l'épuration. On a parlé, au sujet de cette période, d'un Nietzsche *Aufklärer*, d'un Nietzsche « philosophe des Lumières ». C'est que, après les premiers émois, l'émotion elle-

même devint suspecte aux yeux de Nietzsche. Ce dernier avance désormais avec la « circonspection de l'enfant échaudé, de l'idéaliste trompé[1] ».

Un vent frais souffle sur cette période : il s'agit d'assainir l'atmosphère pesante des premières amours. Un doux matérialisme vient remplacer l'exaltation vitaliste, dionysiaque, des premiers écrits. Le ton est au rire, à l'humour, à la raillerie même : Nietzsche aimera désormais se moquer, plutôt que d'adorer. Les idoles tant admirées (Wagner en tête) laissent place à l'amitié voire, parce que l'amitié est un sentiment bien intense pour qui sort d'un chagrin d'amour, à la camaraderie. Dans un texte intitulé *Choisir ses fréquentations*, Nietzsche, en mal de relations simples, sans effusion et sans fusion, formule cette touchante requête : « — Est-ce trop demander que de vouloir fréquenter des hommes qui sont devenus doux, savoureux et nourrissants comme des châtaignes que l'on a, au bon moment, glissées dans le feu puis retirées de ce feu ? Qui attendent peu de la vie et la reçoivent plutôt comme un présent que comme un mérite qu'ils se seraient acquis, comme une chose que les oiseaux et les abeilles leur auraient apportée ? [...] — De tels hommes, nous les appellerions philosophes ; mais eux-mêmes trouveront un nom encore plus modeste[2]. »

Cette compagnie rêvée serait pour Nietzsche le bain d'eau douce où reposer une âme brûlée au feu de sa propre incandescence, prise au piège de ses attachements. Et ce souhait d'amitiés nouvelles, dont la *douceur* est le fin mot[3], dit bien ce qui a profondément changé : Nietzsche est devenu plus modeste, amoureux des choses simples (« *die nächsten Dinge*[4] »), moins propice à l'extase, plus enclin aux simples plaisirs de l'existence.

Ce qui requiert une telle prudence, c'est une double convalescence : il faut d'abord se remettre de l'épisode romantique, en finir avec

1. *Fragments posthumes, automne 1885-automne 1887*, 2 [162], p. 146.
2. *Aurore*, § 482, p. 252.
3. Cf. *Aurore, Fragments posthumes, 1879-1881*, 6 [206], p. 530.
4. *Humain, trop humain*, « Le Voyageur et son ombre », § 16, p. 167.

ce désir suspect d'un retour à des temps « originels » au nom desquels l'époque actuelle n'est que pâleur et désolation. Mais à cette convalescence toute philosophique s'ajoute la nécessité pour Nietzsche de prendre soin de sa santé — non de son âme seulement mais, plus trivialement, de son corps. La période qu'il traverse alors est en effet ponctuée de violents maux de tête. Son état physique est celui d'un homme affaibli, dont l'énergie est, pour la plus grande part, dépensée à la stricte conservation de soi. Vivre, c'est déjà une tâche en soi pour qui doit sans cesse lutter contre la maladie. Un tel homme se gardera bien de s'enflammer désormais pour quoi que ce soit. Sa maladie exigera qu'il ne se nourrisse plus que de ce qui repose son corps et son esprit.

Calme, simplicité, grandeur

Le goût de Nietzsche s'en trouve profondément changé. À la violence de l'esthétique dionysiaque se substituent les belles formes de l'art apollinien. L'ivresse tant chantée jadis est ici critiquée[1]. Nietzsche tempère l'intérêt quasi exclusif qu'il portait à la musique et à la poésie pour s'intéresser désormais à la peinture et à l'architecture. Et s'il écoute de la musique, c'est Mendelssohn ou Bizet[2], apprécié pour la joie simple que leurs compositions dispensent. S'il lit de la poésie, ce n'est plus celle, romantique, de Heine[3] ou de Wagner mais celle, géométrique, classique, du vieux Goethe[4]. S'il admire la nature, ce n'est plus en son bouillonnant printemps, quand la vie reprend avec force son droit sur l'hiver ; ce sont au contraire les beaux paysages d'automne tels que les a peints

1. Cf. *Aurore*, § 50.
2. Jakob Ludwig Felix Mendelssohn (1809-1847), compositeur et chef d'orchestre allemand ; Georges Bizet (1838-1875), compositeur français à qui l'on doit l'opéra, très apprécié de Nietzsche, *Carmen*.
3. Heinrich Heine (1797-1856), poète et journaliste allemand.
4. Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832), l'un des plus grands auteurs allemands dont Nietzsche aimait à lire les *Conversations avec Eckermann*.

Claude le Lorrain[1] dans des toiles où l'on croit sentir l'air frais de ces après-midi d'octobre où le soleil inonde le ciel et la terre, les arbres et les passants, de ses teintes rougeâtres.

On est très loin de l'ambiance suffocante des Dionysies, loin de la frénésie qui court les pages de *La Naissance de la tragédie*. Aux envolées lyriques succèdent un style plus posé, plus nuancé : « Je veux rendre aux hommes le calme, sans lequel nulle culture ne peut naître et durer. Ainsi que *la simplicité*[2]. » « *Calme, simplicité et grandeur !* », s'exclame Nietzsche, se promettant de faire en sorte que son style devienne le « reflet de cette aspiration[3] ».

Les moralistes français, notamment François de La Rochefoucauld (1613-1680) et Chamfort (1741-1794) sont la principale lecture et source d'inspiration de Nietzsche. Il apprend de leur cynisme que le monde des hommes est un grand carnaval, où il s'agit avant tout d'apprendre à bien paraître. Jeu ridicule mais non point méprisable car est-on jamais capable d'autre chose ? Cynisme mordant mais jamais violent, qui enseigne à Nietzsche l'amour de la forme pour la forme. Cynisme de méthode, qui ne porte donc pas à conséquence, qui ne dit rien de l'essence de la vie humaine — qui, au contraire, guérit Nietzsche de toute prétention à toucher l'être originaire des choses. À partir des deux volumes qui constituent *Humain, trop humain*, il ne s'agit plus en effet de saisir l'Un originaire dans son autodestruction famélique mais au contraire de rire de toute prétention métaphysique.

En un mot, Nietzsche prend désormais les choses par où elles se laissent prendre : *à la légère*. Avec la claire conscience de la convalescence que réclame une longue nuit d'ivresse, Nietzsche eut besoin de sobriété : il s'est alors agi de s'assagir, de mettre son « âme de ménade » à l'école de la raison. Le romantisme l'avait eu et on ne l'y reprendra pas.

1. Claude Gellée dit Le Lorrain (1600-1682), peintre français.
2. *Humain, trop humain*, I, *Fragments posthumes, 1876-1878*, 17 [22] p. 325.
3. *Op. cit.*, 17 [26], p. 326.

La vieillesse de Nietzsche

Nietzsche épicurien

Le commentateur français Richard Roos, dans un très bel article paru en 1980[1], parle, au sujet de cette période, de l'épicurisme de Nietzsche. En quel sens Nietzsche a-t-il été, un temps, le disciple d'Épicure ? Épicure (341-270 av. J.-C.) était un philosophe de la Grèce antique dont le principal souci était de libérer les hommes de la peur. Or il n'y a jamais que deux peurs, auxquelles s'attachent toutes les autres : la peur de la mort et la peur des dieux, autrement dit l'angoisse (qui est une peur sans objet, une peur qui ignore ce dont elle a peur) et la superstition. Le remède proposé par Épicure est le suivant : la nature tout entière, l'ensemble des phénomènes du monde, du plus simple (un grain de sable, un caillou) au plus complexe (un sentiment, une idée) ne sont jamais que l'assemblage d'éléments matériels, inodores, incolores, insensibles appelés « atomes ». Le monde n'a de terrifiant que ce que nous projetons sur lui car en lui-même le monde n'est que vide et matière en mouvement, agrégations et désagrégations d'atomes. Dès lors, la mort n'est rien pour nous puisque mourir, c'est retourner à cet état d'où nous venons, chaque atome de notre corps étant rendu à ses tourbillons, comme une poussière soudain prise dans un courant d'air.

Et la vie humaine se trouve comme allégée de ces défis qu'on fait peser sur elle pour l'angoisser inutilement. Car, tirant les conséquences de son matérialisme[2], Épicure affirme que la vie n'a d'autre sens que de jouir d'elle-même. Le bonheur n'est pas à chercher au détour de tel ou tel acte héroïque par lequel un homme prend en charge le destin d'un peuple, d'une époque, d'une civilisation. Non, tout cela n'est qu'illusion : seuls les atomes, leurs hasardeuses trajectoires dans le vide et leurs non moins hasardeux assemblages,

1. Richard Roos, « Nietzsche et Épicure : l'idylle héroïque », in *Lectures de Nietzsche*, Paris, Le Livre de Poche, coll. « Références », 2000, p. 283-350.
2. Le matérialisme est la doctrine philosophique qui pense le principe de toute chose comme matériel.

seul cela est réel. Ce qui doit attirer notre attention n'est donc pas ce vers quoi notre existence tend — car elle n'a pas de but — mais ce qui la rend possible, à savoir : le mouvement des atomes dans le vide. Et tout le bonheur est là : non dans un prétendu but de l'existence mais dans les conditions de ladite existence : manger, boire, dormir, bref apporter à son être ce dont il a besoin pour persévérer quelque temps dans l'existence. Il ne sert à rien de chercher la joie très loin de ces quelques gestes simples.

Somme toute, pour Nietzsche dans sa convalescence comme pour Épicure, tout ce qui est grand, à bien y regarder, trouve sa raison d'être dans ce qui est petit, dans ce qui, en raison de sa petitesse, passe inaperçu : ainsi, toute notre civilisation, ses temples et ses grands hommes, ne sont-ils finalement qu'amas d'atomes. De même, analogiquement, toute la grandeur de la vie doit se chercher là où on ne la cherche pas : « Un petit jardin, quelques figues, de petits fromages et, avec cela, trois ou quatre bons amis, c'était là, pour Épicure, festin opulent[1] ».

Être vieux

« Si *Par-delà bien et mal* est l'œuvre de maturité, écrit Richard Roos dans ce même article, Nietzsche a écrit entre 1876 et 1882 celle de sa vieillesse[2]. » Qu'est-ce que la vieillesse ? C'est une façon particulière de consentir à l'existence. Être vieux, c'est avoir emprunté les mille chemins de la vie, s'y être longuement promené, y avoir erré souvent, s'y être essoufflé parfois, parce qu'on avait cru apercevoir au loin une lumière, une étoile peut-être, et que, après quelques folles enjambées, il avait fallu s'arrêter devant ce qui n'était que le lointain reflet de notre propre embrasement. Être vieux, c'est s'être assez trompé pour ne plus jamais y être repris, à ce jeu où l'on boue sur un feu de pacotille. Être vieux, c'est ne plus vouloir, ni même d'abord ne plus pouvoir déraisonner comme l'on

1. *Humain, trop humain*, « Le Voyageur et son ombre », § 192, p. 240, traduction modifiée.
2. *Op. cit.*, p. 335.

déraisonnait jadis, quand l'on cherchait à tout prix (au prix même de notre vie) une justification à l'existence.

Alors, à force d'avoir attendu un signe, une évidence, un appel ou rien que l'écho d'un appel, et que rien de tout cela n'est venu, on finit par ne plus rien attendre de la vie. Ou, ce qui est mieux, on finit par ne plus attendre d'elle que ce qu'elle peut finalement nous offrir : elle-même, enfin accueillie comme telle, appréciée pour elle-même. Avec une sérénité qui est le secret des anciens, le vieil homme goûte au plaisir épicurien par excellence : regarder le monde comme un spectacle un peu absurde dont il ne fait plus partie[1]. Les illusions pour lesquelles on meurt, les missions dont on se croit investi, tout cela est d'un autre âge, d'une autre jeunesse, qui n'est plus la sienne, de toute façon.

Non pas que le vieil homme pense qu'il ait raison, non pas qu'il juge les illusions qui agitent les hommes du haut d'une vérité qu'il posséderait. La sagesse de l'âge n'est pas de posséder la vérité mais de savoir que tout homme en est dépossédé. C'est de comprendre qu'il n'y a pas d'être sous l'apparaître, que l'illusion est la seule chose qui nous échoit en guise de vérité. C'est d'avoir fait le deuil de la vérité, avant de faire celui de sa propre vie. C'est se faire Grec, dirait Nietzsche, mais en un autre sens, qui n'est plus du tout celui de *La Naissance de la tragédie* : « Oh ces Grecs ! Ils s'entendaient à *vivre* : ce qui exige une manière courageuse de s'arrêter à la surface, au pli, à l'épiderme ; l'adoration de l'apparence, la croyance aux formes, aux sons, aux paroles, à l'Olympe tout entier de l'apparence ! » Ayant compris finalement qu'il n'y a rien à chercher de plus que de jouir du spectacle des choses, Nietzsche conclut : « Ces Grecs étaient superficiels — *par profondeur !*[1] »

1. Le poète épicurien Lucrèce (Ier siècle av. J.-C.), dans le *De natura rerum* (*De la nature*), écrit : « Douceur, lorsque les vents soulèvent la mer immense, / d'observer du rivage le dur effort d'autrui, / non que le tourment soit jamais un doux plaisir / mais il nous plaît de voir à quoi nous échappons. / [...] Mais rien n'est plus doux que d'habiter les hauts lieux / fortifiés solidement par le savoir des sages, / temples de sérénité d'où l'on peut voir les autres / errer sans trêve en bas, cherchant le chemin de la vie, / rivalisant de talent, de gloire nobiliaire, / s'efforçant nuit et jour par un labeur intense / d'atteindre à l'opulence, au faîte du pouvoir. / Pitoyables esprits, cœurs aveugles des hommes ! » (Paris, GF-Flammarion, 1998, livre II, v. 1 à 14, traduction José Kany-Turpin).

Cette période de l'œuvre de Nietzsche a produit un lectorat sobre, qui n'est pas le moins beau fruit de la postérité nietzschéenne. Il est des nietzschéens qui, comme ces hommes doux et sobres dont Nietzsche regrettait la trop grande rareté, ont su à temps renoncer au « sens profond des choses » et s'arrêter à la surface, à l'épiderme, au plaisir pris aux formes — au lieu de sonder maladroitement le fond et de se noyer dans ses abîmes. Ces hommes portent gaiement le deuil des grandes choses et des grands mots[2] parce que s'il n'est aucun absolu, la vérité, alors, réside dans la nuance. De tels hommes se laissent reconnaître en ce que Nietzsche est pour eux l'épouvantail destiné à faire s'envoler toute sorte de corbeaux et d'ange de la mort : fanatismes, convictions, héroïsmes, toutes choses au nom desquelles l'homme, incapable de pratiquer une sage vieillesse et de vivre pour vivre, s'empresse de mourir.

Et quoique, à notre avis, de tels hommes arrêtent leur lecture de Nietzsche juste avant que celle-ci ne revête à son tour la sévérité et la violence que nous serons bien obligés de lui reconnaître, nous devons leur accorder le privilège d'avoir su tirer de la philosophie de Nietzsche ce qu'il y a de plus savoureux.

L'avènement à soi

Car cette période de calme et de convalescence n'est pas le fin mot de l'œuvre de Nietzsche. Il s'agit finalement, selon les dires de Nietzsche lui-même, d'une période « moyenne », c'est-à-dire de transition. À partir du cinquième livre du *Gai Savoir*, publié cinq ans après les quatre premiers, la tonalité change : Nietzsche a

1. *Le Gai Savoir*, « Préface à la deuxième édition », § 4, p. 27.
2. Nietzsche confesse à cette époque son « aversion [...] pour les grands mots vertueux et absolus ». *Fragments posthumes, automne 1885-automne 1887*, 2 [162], p. 146.

enfin trouvé ce qui sera *sa* philosophie et il interprétera désormais ce qui précède comme un simple travail préliminaire.

Cette troisième période s'inaugure par le regain d'une santé meilleure. Mais ce n'est pas sans regret que Nietzsche quitte son automne, sa vieillesse, la douceur gratuite de vivre, pour aller se brûler les ailes, définitivement, dans l'exercice de ce qu'il considérait comme une mission. Il écrit en quatre ans pas moins de neuf livres (dont les principaux titres sont *Par-delà bien et mal*, *La Généalogie de la morale*, l'*Antéchrist* ou *Ecce homo*) et noircit des milliers de pages (qui donneront naissance à ce qu'on appelle désormais les *Fragments posthumes*). Quand on sait que la folie est au bout de ce nouvel envol, on pressent avec quelle force d'âme Nietzsche dut renoncer au bonheur sagement acquis pour livrer son corps et son âme à la quête de cette nouvelle vérité qu'il entend nous communiquer.

La distance à nouveau franchie par Nietzsche entre l'œuvre moyenne et l'œuvre de maturité se mesure, comme il en fut entre son époque romantique et son autocritique, par l'évolution de son style : celui-ci est désormais plus rigoureux, davantage conceptuel, jusque dans la critique qu'il fait du concept. C'est que Nietzsche veut être compris. Il a quelque chose de crucial à dire à l'humanité. Certes son style atteindra, avec *Ainsi parlait Zarathoustra*, les sommets du lyrisme littéraire, n'échappant pas à la lourdeur propre aux textes philosophiques qui se servent de symboles pour exprimer des idées. *Ainsi parlait Zarathoustra* est en effet écrit sur le modèle de la Bible. Nietzsche a tenté d'y exprimer sa nouvelle philosophie par la voie symbolique, à son avis plus à même de séduire un large public (ses livres antérieurs étaient publiés à une centaine d'exemplaires dont pas même la moitié trouvait un acheteur). Nous assistons dans *Ainsi parlait Zarathoustra* au prêche de Zarathoustra, porte-parole de Nietzsche, venant annoncer *sa* bonne nouvelle, en tout point opposé à l'antique évangile chrétien. Ce dernier est la cause, selon Nietzsche, du naufrage de notre civilisation. Dans le périple de Zarathoustra, l'accompagne tout un bestiaire dont chaque animal (l'aigle, le chameau, la sangsue…) revêt une fonction symbolique précise. Zarathoustra y rencontre aussi des hommes (l'ermite, le

nain, le dernier homme, le funambule…) qui sont autant de figures pour dire la nécessité vitale où nous sommes de renverser les anciennes valeurs, d'en finir avec celles qui dégoûtèrent l'homme de sa propre existence.

Au niveau du style et de la forme, *Ainsi parlait Zarathoustra* reste cependant une exception. Car la découverte, par Nietzsche, de la clef de voûte de sa philosophie fit naître le projet de proposer à l'intelligence de son lecteur un véritable système, charpenté autour de concepts précis dont la difficile élaboration (car ce sont des réalités inédites que Nietzsche entend saisir et communiquer) justifiait à elle seule un travail d'une rigueur implacable. Le recours de Nietzsche à l'écriture fragmentaire ou aphoristique change ainsi de sens : il ne s'agit plus tant, comme il en allait pour *Humain, trop humain*, d'un plaisir pris au mot d'esprit ou d'un mépris pour toute philosophie systématique, que de l'exigence d'une quête à ce point inédite qu'on ne peut avancer qu'à tâtons.

Comme en témoignent les nombreuses lettres qu'il rédigea à cette époque, Nietzsche voulut, et c'est cette volonté qui caractérise la troisième période, faire œuvre de philosophe et, pourquoi pas, se placer à côté de Platon comme de tous ceux qui, par la philosophie, ont orienté le cours de l'histoire. Il s'agit désormais de faire naître un homme nouveau. Tâche immense que celle de penser un nouveau salut pour l'homme. La folie emporta Nietzsche avant que ce projet prît la forme achevée qu'il aurait souhaité lui donner[1].

✣ Situation

- Résumons-nous : Nietzsche semblait s'être exclu de la philosophie en refusant le présupposé selon lequel le monde se laisse découper selon les concepts de notre intelligence. Plus proche en cela de Calliclès que de Socrate, Nietzsche pense en effet que l'ordre du monde est celui qu'on impose au monde et non point quelque chose qui existe par soi.

1. Dans nombre de fragments posthumes on trouve la trace de ce projet. Cf. par exemple *Fragments posthumes, automne 1885-automne 1887*, 1 [35], p. 28.

- Cependant, par son objet, sa méthode et son objectif, la pensée de Nietzsche relève bel et bien de la philosophie : car Nietzsche 1. comprend sa tâche comme une quête sans compromis de la réalité, 2. construit l'outillage conceptuel susceptible de saisir cette réalité 3. avec, pour horizon, le salut d'une humanité enfin libérée d'un trop long mensonge.
- Soi dit en passant cet itinéraire qui, de l'illusion à l'accouchement de soi, fit l'œuvre de Nietzsche, est à rapprocher de la vie de Platon. Ce dernier fut en effet poète, fasciné d'abord par la tragédie. La rencontre avec Socrate fut alors un choc : s'en suivit un épisode de crise au terme duquel, se dégrisant progressivement de ses anciennes fascinations, Platon décida de brûler ses poèmes pour se consacrer entièrement à la philosophie. On pense évidemment à Nietzsche se délestant de son romantisme. Enfin Platon trouva le chemin de sa propre pensée et se déclara, dans la dernière partie de son œuvre, législateur[1], comme Nietzsche lui-même, avec ce même souci d'un projet de civilisation qui sauve l'homme du désordre où le met sa déraison. Par sa vie même, en tant qu'elle fut une vie philosophique, Nietzsche est donc plus proche de Platon qu'on ne le croit : s'il déplore d'abord, dans *La Naissance de la tragédie*, le fait que Platon ait choisi de « brûler ses poèmes afin de pouvoir devenir le disciple de Socrate[2] », il finit par penser la tâche du philosophe comme celle d'un législateur et par se réclamer, à la fin de son œuvre, comme le digne héritier du père de tous les philosophes[3].

1. Cf. *La République* et *Les Lois*.
2. Chapitre 14, p. 101.
3. Platon devient, sous la plume élogieuse de Nietzsche, un « législateur de l'avenir » (*Fragments posthumes, printemps-automne 1884*, 26 [407], p. 286). Nietzsche le place, à côté de Mahomet et de l'auteur des *Lois de Manou* (code législatif de l'hindouisme qui prévoit, entre autres, la division de la société indienne en castes) parmi les plus grandes figures politiques (cf. *Aurore*, § 496, p. 256 et *Fragments posthumes, début 1888-début janvier 1889*, 15 [45], p. 201-202).

5 La place de Nietzsche dans la philosophie

La réalité n'existe pas

La découverte de Nietzsche

Nietzsche est donc admis à prendre place dans le panthéon des philosophes. Cette place est cependant celle d'un marginal. Non seulement Nietzsche ne rejoint aucun courant (ce qui est, selon Nietzsche, le propre du génie, lequel brise l'histoire en deux : il y a avant et après Mozart, un avant et un après Van Gogh, et peut-être donc un avant et un après Nietzsche…) mais de plus il n'en crée aucun. Bien peu d'intellectuels du XX^e siècle se sont dits nietzschéens (c'est même le contraire qui a eu lieu[1]) ou, si certains l'ont fait, c'est en apportant une touche personnelle, une « nuance » à ce point contraire à l'esprit de la philosophie nietzschéenne qu'elle ne manquait jamais d'enfanter un monstre. Ainsi en est-il allé, par exemple, du « nietzschéisme de gauche[2] ». Nietzsche a été

1. En France, parut en 1991 un ouvrage collectif intitulé *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*. Ce livre est depuis 2002 publié par Le Livre de Poche, coll. « Biblio essais ».
2. Cf. Aymeric Monville, *Misère du nietzschéisme de gauche De Georges Bataille à Michel Onfray*, Bruxelles, éditions Aden, 2007. Ce livre n'est pas un commentaire de la philosophie de Nietzsche mais un pamphlet d'extrême gauche dénonçant les incohérences de ceux qui se disent à la fois de gauche et nietzschéens.

- Cependant, par son objet, sa méthode et son objectif, la pensée de Nietzsche relève bel et bien de la philosophie : car Nietzsche 1. comprend sa tâche comme une quête sans compromis de la réalité, 2. construit l'outillage conceptuel susceptible de saisir cette réalité 3. avec, pour horizon, le salut d'une humanité enfin libérée d'un trop long mensonge.
- Soi dit en passant cet itinéraire qui, de l'illusion à l'accouchement de soi, fit l'œuvre de Nietzsche, est à rapprocher de la vie de Platon. Ce dernier fut en effet poète, fasciné d'abord par la tragédie. La rencontre avec Socrate fut alors un choc : s'en suivit un épisode de crise au terme duquel, se dégrisant progressivement de ses anciennes fascinations, Platon décida de brûler ses poèmes pour se consacrer entièrement à la philosophie. On pense évidemment à Nietzsche se délestant de son romantisme. Enfin Platon trouva le chemin de sa propre pensée et se déclara, dans la dernière partie de son œuvre, législateur[1], comme Nietzsche lui-même, avec ce même souci d'un projet de civilisation qui sauve l'homme du désordre où le met sa déraison. Par sa vie même, en tant qu'elle fut une vie philosophique, Nietzsche est donc plus proche de Platon qu'on ne le croit : s'il déplore d'abord, dans *La Naissance de la tragédie*, le fait que Platon ait choisi de « brûler ses poèmes afin de pouvoir devenir le disciple de Socrate[2] », il finit par penser la tâche du philosophe comme celle d'un législateur et par se réclamer, à la fin de son œuvre, comme le digne héritier du père de tous les philosophes[3].

1. Cf. *La République* et *Les Lois*.
2. Chapitre 14, p. 101.
3. Platon devient, sous la plume élogieuse de Nietzsche, un « législateur de l'avenir » (*Fragments posthumes, printemps-automne 1884*, 26 [407], p. 286). Nietzsche le place, à côté de Mahomet et de l'auteur des *Lois de Manou* (code législatif de l'hindouisme qui prévoit, entre autres, la division de la société indienne en castes) parmi les plus grandes figures politiques (cf. *Aurore*, § 496, p. 256 et *Fragments posthumes, début 1888-début janvier 1889*, 15 [45], p. 201-202).

5 La place de Nietzsche dans la philosophie

La réalité n'existe pas

La découverte de Nietzsche

Nietzsche est donc admis à prendre place dans le panthéon des philosophes. Cette place est cependant celle d'un marginal. Non seulement Nietzsche ne rejoint aucun courant (ce qui est, selon Nietzsche, le propre du génie, lequel brise l'histoire en deux : il y a avant et après Mozart, un avant et un après Van Gogh, et peut-être donc un avant et un après Nietzsche…) mais de plus il n'en crée aucun. Bien peu d'intellectuels du XX^e^ siècle se sont dits nietzschéens (c'est même le contraire qui a eu lieu[1]) ou, si certains l'ont fait, c'est en apportant une touche personnelle, une « nuance » à ce point contraire à l'esprit de la philosophie nietzschéenne qu'elle ne manquait jamais d'enfanter un monstre. Ainsi en est-il allé, par exemple, du « nietzschéisme de gauche[2] ». Nietzsche a été

1. En France, parut en 1991 un ouvrage collectif intitulé *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*. Ce livre est depuis 2002 publié par Le Livre de Poche, coll. « Biblio essais ».
2. Cf. Aymeric Monville, *Misère du nietzschéisme de gauche De Georges Bataille à Michel Onfray*, Bruxelles, éditions Aden, 2007. Ce livre n'est pas un commentaire de la philosophie de Nietzsche mais un pamphlet d'extrême gauche dénonçant les incohérences de ceux qui se disent à la fois de gauche et nietzschéens.

beaucoup récupéré (par l'extrême droite antichrétienne[1], puis par la gauche individualiste ou libéraliste[2]) mais finalement peu élucidé. Situer avec justesse Nietzsche parmi ses pairs, c'est donc saisir son irréductible originalité, son absolue nouveauté et, par suite, l'enjeu profond de sa philosophie.

Cette irréductible originalité, Nietzsche ne se la donne pas, il la reçoit au détour de son parcours philosophique. Car si Nietzsche a ceci en commun avec tous les philosophes qu'il cherche la réalité, ce que lui découvre cependant cette quête, c'est que, *de réel, il n'y en a pas !* Comment comprendre cela ? Toute la seconde partie de ce livre en sera l'explicitation. Retenons pour le moment ceci : chez Nietzsche la réalité, et par suite la vérité[3], doivent s'entendre entre guillemets parce que la réalité est *en elle-même*, dans son essence même, puissance interprétative. Non pas, comme on le lit souvent, que l'accès à la réalité nous soit barré parce que notre interprétation partiale la masque. Nietzsche ne dit pas que nous ne connaissons de la réalité que ce que notre perspective, nécessairement limitée, nous permet d'en connaître. Cela, tous les philosophes antérieurs le disaient déjà et c'était le but de la philosophie née de Platon que de tenter d'élargir la perspective du sujet ou d'en faire la critique afin d'en établir les limites. Toute sagesse, tout exercice spirituel, toute science consistent à sortir le « moi »

1. Un mouvement traditionnaliste tel que la Nouvelle Droite se reconnaîtra dans de nombreux aspects de la pensée nietzschéenne : aristocratisme, mépris pour les idées modernes, croyance en la décadence de l'Europe et lutte contre l'idée de Progrès, admiration pour l'Empire romain, attrait pour l'Inde, intérêt pour l'Islam comme structure politique forte, haine du libéralisme économique et culturel, éloge de la virilité, antiféminisme radical, refus de l'égalitarisme, etc.
2. La gauche issue de « mai 68 » a surtout retenu de la philosophie de Nietzsche l'aspect antireligieux (en tout cas antichrétien) et antimoral, faisant de Nietzsche le défenseur des droits individuels contre les structures « oppressives » de la société.
3. Le terme de vérité qualifie le jugement quand celui-ci est conforme à la réalité. Le jugement « Le chat de ma voisine chat est noir » est vrai si, en effet, le chat de ma voisine est noir.

de l'illusion par laquelle il se met au centre du monde et confond la réalité avec sa perspective propre.

Or Nietzsche va plus loin et franchit un pas qu'il sera le seul à franchir : selon lui, la réalité est *en son essence* point de vue, interprétation partielle et partiale. Il n'y a pas de réalité que notre point de vue rétrécirait. Il n'y a pas de réalité en dehors des points de vue qui la saisissent. Car la réalité est, selon Nietzsche, une multiplicité non ordonnée de points de vue particuliers voulant s'imposer comme absolus, comme étant l'unique réalité qui soit. La réalité, nous dira Nietzsche, est en son fond « volonté de puissance » c'est-à-dire combat perpétuel de forces pour dominer d'autres forces en vue de les configurer selon leurs propres besoins.

Pour reprendre une métaphore de Nietzsche lui-même, que lui a inspiré son premier métier, la philologie[1], on pourrait dire que chaque philosophe cherche le « texte de la réalité[2] ». Établir le texte de la réalité est un travail qui demande patience et abnégation, souci d'objectivité, puisqu'il faut aller chercher le texte original sous les différentes interprétations particulières qui se sont ajoutées à celui-ci en l'obscurcissant de plus en plus. Or, d'après Nietzsche, un tel texte, conçu comme premier et original, n'existe pas car il est toujours déjà réinterprété. L'acte même de le découvrir est une interprétation qui le recouvre un peu plus car le seul véritable réel, le seul texte original, est la force qui interprète, la « volonté de puissance ».

Masques

Usons encore de métaphores nietzschéennes[3], afin de nous rendre plus sensible cette idée — ou, signe qu'on l'a comprise, de rendre plus sensible le vertige où elle nous met. Chercher la réalité, pourrions-nous dire, c'est soulever le voile cousu du fil de

1. La philologie est la discipline qui vise à connaître une civilisation ancienne (la Grèce antique pour Nietzsche) à partir des documents écrits qui nous sont restés.
2. *Par-delà bien et mal*, § 22, p. 40.
3. *Op. cit.*, § 289, p. 204.

nos interprétations partielles, de nos points de vue limités. Mais, nous dit Nietzsche, vous aurez beau soulever le voile, vous n'aurez jamais en face de vous qu'un voile de plus ! Après la caverne, nous dit encore Nietzsche, se trouve une autre caverne ! Pourquoi ? Parce ce n'est pas le soleil de la vérité objective qui brille hors de la caverne de notre ignorance. Celle-ci, notre ignorance, est un point de vue, sans doute pauvre, dont la dénonciation donne accès non à la vérité, mais à une nouvelle interprétation qui a par là vaincu la première[1].

Ainsi quand, après une expérience douloureuse, je crois mieux me connaître, il n'y a là qu'illusion. « Bas les masques ! » se dit-on. Or, selon Nietzsche, ce n'est pas que je me connais mieux, il faudrait pour cela postuler un « moi » immuable, présent sous chacune de mes apparences, c'est simplement qu'une autre interprétation de moi a vaincu : après le masque, un autre masque !

Et il en va ainsi de toute « réalité ». C'est la réalité elle-même qui est à jamais masquée, à jamais perdue dans l'acte même qui la conquiert — perdue et à la fois trouvée, puisqu'elle n'est rien d'autre que cela : l'acte qui la conquiert, l'acte qui l'interprète.

Le désaveu philosophique de la philosophie

Retour à Calliclès

On comprend mieux pourquoi la philosophie de Nietzsche est en son essence violente, en quoi le recours à cette violence a son sens et sa légitimité. Car si la réalité est irréductiblement perspective, il ne s'agit plus, comme chez Platon, de trouver, à l'aide du dialogue, une vérité qui dépasse chacun des interlocuteurs. En refusant la conception classique de la réalité comme ce qui transcende les points de vue particuliers, comme ce dont les points de vue particuliers ne sont qu'une saisie partielle, Nietzsche nie que deux partis opposés puissent trouver un accord en s'effaçant devant « l'unique vérité ». Si un tel accord a lieu, si les deux points de

1. Cf. *Le Gai Savoir*, § 374.

vue tombent finalement d'accord, c'est, nous dit Nietzsche, par l'effet d'une ruse, l'un des points de vue s'étant si parfaitement imposé à l'autre qu'il lui a donné l'impression que c'est autre chose qui a triomphé, la « Vérité », ou bien lui-même[1]. Le sens de la philosophie n'est plus de cheminer ensemble, par le dialogue, vers la Vérité. Car le sens, précisément, il s'agit toujours de l'imposer (et d'abord, on le verra, de le créer).

Mais n'allons pas faire de Nietzsche le contraire d'un philosophe : car *c'est parce qu'il est philosophe* (entendons : parce que sa quête est tout entière dirigée vers ce qui mérite d'être nommé réel) que Nietzsche revient, contre Socrate, à Calliclès et qu'il affirme, contre la philosophie, la violence de tout discours. C'est la réalité elle-même, rigoureusement cherchée et établie en son texte, qui commande ce qu'il y a de partial et de violent dans la philosophie nietzschéenne. Nietzsche, nous l'avons dit, est moins le fils de Socrate que de son rival Calliclès : comme Calliclès, il pense que, en dernier recours, tout n'est que rapport de forces et que la vérité est le nom dont les faibles déguisent leur point de vue pour l'imposer aux plus forts[2]. Mais Nietzsche reste avant tout le fils de Platon en ce sens que c'est l'effort philosophique lui-même qui l'a amené aux idées de Calliclès. Et alors que Calliclès défend son point de vue de façon purement rhétorique, sans prendre la peine de mesurer la valeur proprement philosophique de ce qu'il avance, Nietzsche, de son côté, donne à sa thèse une assise rigoureuse et une dimension philosophique.

1. « Dispensez-vous, de grâce, de songer sans cesse à punir, à blâmer, à corriger ! Il est rare que nous arrivions à changer un individu isolé : et quand bien même nous y réussirions, peut-être, sans que nous nous en apercevions, il se sera passé autre chose : *c'est nous* qui aurons été changés par lui ! » (*Le Gai Savoir*, § 321, p. 215-216, traduction modifiée).
2. Les plus forts, parce qu'ils sont les plus forts, n'ont quant à eux pas besoin de déguisement pour imposer *leur* vérité.

✣ Situation

Résumons-nous. La philosophie s'est faite contre Calliclès, c'est-à-dire contre le primat de l'affirmation sur la justification. Nietzsche bouleverse cette fondation en montrant que le souci de rendre hommage à la réalité conduit de lui-même à poser le primat de l'affirmation sur la justification, du point de vue partial sur la réalité objective. Car si, comme l'affirme Nietzsche, la réalité est en son essence pluralité de points de vue qui s'opposent les uns aux autres, alors, aussi loin qu'on aille dans la quête de la réalité, on ne tombera jamais que sur une perspective.

L'unité de l'œuvre

À la lumière de ce qui vient d'être dit, le mouvement en trois périodes esquissé plus haut prend un tout autre visage. La première période, celle qui s'articule autour de *La Naissance de la tragédie*, n'est plus cette période d'errance qu'il faut à tout prix gommer. Elle fait au contraire figure de pressentiment : car s'il n'y a de sens qu'injecté, qu'arbitraire, celui que nous donnons à notre vie, n'échappant pas à la règle, nous paraît tout à coup suspendu à un coup de force — donner du sens à ce qui n'en a pas —, faisant de chacun de nous, à la mesure de notre lucidité, le héros d'une véritable tragédie[1]. Quant à la seconde période, elle est bel et bien celle d'une épuration pendant laquelle Nietzsche purge son interprétation tragique de l'existence de tout ce que l'influence wagnérienne et schopenhauerienne lui avait ajouté de pathos romantique. La troisième période est enfin celle de la découverte du fil directeur d'une pensée qui s'est cherchée longtemps et a fini par se trouver. Cette troisième période, où resurgit la figure de Dionysos, revient en effet aux intuitions de la période « tragico-romantique », intuitions désormais pures de toute référence romantique et solidement formulées dans un langage philosophique. Il y a en ce sens une unité profonde, souterraine, de l'œuvre de Nietzsche.

1. Cf. plus bas, quatrième partie, chap. 2 « Le *oui* tragique ».

L'ultime originalité de Nietzsche

L'origine non philosophique de la philosophie

En dévoilant la violence propre à tout discours (en tant que tout discours est création et imposition d'un sens), en faisant donc de Platon le frère caché de Calliclès et de la philosophie une sophistique qui s'ignore — pour mieux vaincre, sans doute —, Nietzsche révèle l'impensé de la philosophie. Il met au jour, et c'était déjà le projet de *La Naissance de la tragédie*, ce que la philosophie a dû refouler pour commencer d'exister. Nietzsche découvre, dans cette généalogie, des secrets de famille qui expliquent bien des choses. Car ce faisant, il exhibe la violence dont la philosophie se croyait vierge. Or n'est-ce pas là l'originalité de Nietzsche ? Dévoiler l'origine non philosophique de la philosophie, n'est-ce pas là son apport décisif ? Est-ce cela qui lui donne une place tellement à part auprès des philosophes classiques ?

Oui et non. Non, d'abord, car penser l'origine de la philosophie comme non philosophique, c'est là ce à quoi consent Platon lui-même, lequel, et c'est un signe, ne renonce jamais à raconter un mythe lorsque le *logos*, le discours rationnel, se trouve incapable de produire la légitimité de ce qu'il pose. Ainsi, par exemple, Platon recourt au mythe d'Aristophane pour rendre compte de l'origine mystérieuse du désir[1]. De même, quand Menon condamne par avance toute progression dans la connaissance à l'aide d'un paradoxe insoluble (on ne cherche ni ce qu'on connaît, car on le connaît, ni ce qu'on ignore, faute de savoir ce qu'on cherchera), Platon riposte d'abord par un mythe : notre âme immortelle, s'étant incarnée dans de nombreux corps, possède l'omniscience ;

1. Cf. *Le Banquet*, 189d-191d.

le travail de connaissance n'est que de se ressouvenir de ce que nous savons déjà[1].

Et c'est là d'ailleurs tout l'enseignement de Platon (auquel Nietzsche se sentait on ne peut plus étranger) : nous possédons déjà la vérité que nous cherchons. Cette vérité précède l'effort philosophique qui la saisit. Mieux : elle en est l'origine. Comment se fait-il, demande Platon, que nous désirons savoir ? N'est-ce pas que nous pressentons la présence du Bien en nous ? D'après Platon donc, il faut bien que la vérité, qui est saisie du Bien, soit assez connue pour qu'on veuille la chercher et assez inconnue pour qu'on doive la chercher. La philosophie commence avant la philosophie, laquelle, n'étant jamais que l'amour (*philein* en grec) de la sagesse (*sophia*), présuppose toujours déjà l'objet de son amour.

C'est pourquoi il ne s'agit jamais, pour Platon, d'introduire dans l'âme le désir du Bien, qui s'y trouve déjà, mais seulement de tourner l'âme vers lui. Le Bien, c'est, dans la philosophie platonicienne, l'« anhypothétique », c'est-à-dire le « déjà-posé » avant toute position philosophique. Le Bien est l'origine supra-rationnelle de toute rationalité, la source alogique de tout *logos*.

Dionysos contre le Crucifié

Si donc l'originalité de Nietzsche n'est pas de fonder le philosophique sur du non-philosophique, quelle est-elle ? Serait-elle de dévoiler cette origine dans son versant profondément inhumain, chaotique, dans ce qu'elle a de fou et de dangereux pour les hommes ? Car si Platon conçoit que la philosophie renvoie, en dernière instance, à une origine non rationnelle (la présence du Bien en chacun), il pense néanmoins que cette origine est en elle-même ordre, mesure, sagesse. Nietzsche affirmera au contraire que toute chose provient du chaos — que la philosophie elle-même doit se faire *folie-sophie*, pourrions-nous dire, pour saisir le chaos d'où elle procède[2].

1. *Menon*, 81a-81e.
2. Cf. *Par-delà bien et mal*, § 2.

Or débusquer l'origine non philosophique de la philosophie comme étant chaos et folie pour l'homme, là n'est cependant pas encore l'originalité ultime de Nietzsche : pour le christianisme aussi il y a, à l'origine de tout désir possible, de toute « philo-sophie » possible, une folie qui, comme pour Nietzsche, est la seule voie possible vers le salut. Cette folie originaire, la philosophie issue de Platon n'a pas pu la penser car pour Platon le Bien, principe de toute chose, ne pouvait être qu'impersonnel. Or le christianisme pose à l'origine de toute chose la présence agissante d'un Dieu personnel dont la sagesse d'amour est folie pour les hommes[1]. C'est là précisément ce que Nietzsche refuse et c'est dans ce refus que se dit l'essence de sa pensée, son originalité la plus profonde. Permettons-nous d'annoncer ce qui sera plus tard éclairé : à la folie d'un Dieu en Croix, d'un Absolu se vidant librement de sa divinité par amour pour l'homme, Nietzsche, on le sait, opposera une autre folie, celle de Dionysos, don débordant, généreux, impersonnel et aveugle de la vie en chacun des vivants. Deux gratuités s'opposent ici, deux folies pour la raison humaine, et l'originalité de Nietzsche se tient en ce combat qui, de son propre aveu, résume toute sa philosophie : « Dionysos contre le Crucifié[2] ».

« Étant entendu que la rationalité socratique est une mascarade, de quelle folie voulez-vous être ? » : voilà la question que Nietzsche pourrait nous poser. « De quel dieu vous sentez-vous le disciple ? », insiste-t-il, lui qui se proclamait « disciple de Dionysos[3] ». Nietzsche nous somme de choisir, d'avoir le courage de choisir ce qui exige de nous l'amour de la vie le plus grand, le plus fou.

Notre parcours

Le plan de notre développement sera à la fois thématique et logique (ou dynamique, chaque fin de partie amenant logiquement la suivante). Il nous faudra d'abord entrer, dans la partie qui suit, dans

1. Cf. *saint Paul*, « Première lettre aux Corinthiens », chap. 1, versets 18 à 25.
2. *Ecce homo*, « Pourquoi je suis un destin », § 9, p. 341.
3. Cf. par exemple *Par-delà bien et mal*, § 295, p. 207.

ce que nous pourrions appeler l'herméneutique nietzschéenne, c'est-à-dire la théorie nietzschéenne du sens. Après avoir compris qu'effectivement il n'y a pas de « texte de la réalité » parce que ce texte lui-même est constitué de puissances interprétatives, nous verrons qu'il nous est néanmoins possible de déceler, pour chaque chose, son sens faible et son sens fort. La question la plus urgente surgit alors d'elle-même : une fois admis que tout sens est insufflé de force dans les choses, quel sens donner à l'homme ? Et surtout : en quel sens *fort* doit-on interpréter l'homme ? Ce sera là l'objet de notre troisième partie, par laquelle nous accéderons à ce que nous appellerons l'anthropologie nietzschéenne. Et puisque le sens fort de l'homme est celui du plus grand consentement à l'existence, jusque dans ses plus terribles aspects, nous avons placé notre quatrième et dernière partie sous le signe de l'éthique nietzschéenne.

DEUXIÈME PARTIE

Le combat du sens